Sri Aurobindo

Le Secret du Véda

suivi de

HYMNES CHOISIS DU RIG-VÉDA

avec

COMMENTAIRES

Sri Aurobindo Ashram
Pondichéry

Première édition : 1975
Deuxième édition revue et corrigée : 1989
Troisième édition (nouvelle traduction) : 2005

Avant-Propos

En août 1914, Sri Aurobindo entreprit la publication du *Secret du Véda* dans la revue philosophique *Arya*. Cette série d'articles voisinait avec une autre du même genre, les *Hymnes Choisis*, eux-mêmes suivis un an plus tard par les *Hymnes aux Atris*. Leur rédaction mensuelle s'échelonna de 1914 à 1917.

Outre les *Hymnes Choisis*, et les *Hymnes aux Atris*, d'autres traductions de textes védiques parurent périodiquement dans l'*Arya* entre 1913 et 1920, venant conclure un numéro de 64 pages lorsqu'il lui manquait une page ou deux.

Des essais, des traductions et des notes sur le Véda, rédigés entre 1912 et 1914, annonçaient déjà ce qui parut plus tard dans l'*Arya*, mais rien de cette étude préliminaire ne fut directement incorporé dans les travaux publiés par la revue. Les textes manuscrits où Sri Aurobindo traite du Véda figurent dans *Vedic Studies with Writings on Philology*, volume 14 des œuvres complètes de Sri Aurobindo. Ses traductions des hymnes à Agni sont publiées dans le volume 16, *Hymns to the Mystic Fire*.

Le Secret du Véda

Cette série de vingt-quatre articles consécutifs (le second chapitre ayant été divisé en deux parties), le plus important des exposés consacrés au Véda par Sri Aurobindo, parut dans l'*Arya* entre août 1914 et juillet 1916. Sri Aurobindo n'y apporta aucune modification, hormis quelques légères retouches au chapitre 17. La dernière tranche de ce travail se terminait par la note suivante :

> Nous proposons d'interrompre pour le moment le Secret du Véda pour faire place, alors que l'Arya entame sa troisième année, à d'autres sujets, avec l'intention toutefois de reprendre et conclure cette série ultérieurement.

Sri Aurobindo n'en eut jamais le loisir, et *Le Secret du Véda* demeura inachevé.

Hymnes Choisis

Ces treize traductions et les commentaires qui les accompagnent parurent dans les douze premiers numéros de l'*Arya*, d'août 1912 à juillet 1913 (le premier numéro en comportait deux). Une note ouvrant la série en expliquait la teneur, elle est reproduite à la page 292 de la présente édition. Pour conclure son dernier article, Sri Aurobindo indiquait qu'il avait choisi « un nombre limité d'hymnes courts et faciles » dans le but d'« expliquer à l'aide d'exemples concrets le secret du Véda », « d'autres traductions d'un caractère plus général » étant nécessaires pour faire valoir que ceci constituait bien « le sens et l'enseignement inhérents à tout le Rig-Véda ». C'est visiblement ce qui le détermina à commencer la publication des *Hymnes aux Atris* dans le numéro suivant de l'*Arya*.

Éditions originales - bref historique

Après leur parution dans l'*Arya*, les textes présentés ici ne furent jamais réimprimés du vivant de Sri Aurobindo. Leur forme actuelle ne le satisfaisant pas pleinement, il souhaitait pouvoir les réviser complètement avant d'en permettre la publication sous forme de livre. Dès 1920 il écrivait à quelqu'un désireux de traduire *Le Secret du Véda* en goudjerati :

> Le « Secret du Véda » est inachevé, il comporte du reste bien des lacunes et un certain nombre d'inexactitudes que j'aurais préféré corriger avant que ne paraisse le livre ou une de ses traductions.

Dans la préface de la première édition des *Hymnes au Feu Mystique* (1946), Sri Aurobindo expliquait pourquoi *Le Secret du Véda* et les traductions qui l'accompagnaient n'avaient pas été réimprimés :

> L'interprétation que je propose a été formulée en détail dans une série d'articles intitulée « Le Secret du Véda » parue dans la revue philosophique mensuelle « Arya » il

> y a de cela trente ans environ. Écrit par tranches successives alors que je continuais de mettre au point la théorie, d'une portée plutôt limitée, n'étant pas composé selon un plan préétabli et clairement construit, l'ouvrage n'a pas été publié sous forme de livre et n'est donc pas disponible en librairie. Il s'accompagnait de plusieurs « restitutions » des hymnes du Rig-Véda qui tenaient plutôt de l'interprétation que de la traduction pure...

Finalement, quand il fut proposé en 1949 de faire un livre du *Secret du Véda* Sri Aurobindo dicta la réponse suivante :

> Je n'ai pas l'intention de faire paraître *Le Secret du Véda* tel qu'il est. Ce texte a été publié précipitamment, à une époque où je n'avais pas étudié le Rig-Véda dans son ensemble aussi bien que je l'ai fait depuis. Il faudrait réécrire ou recomposer des chapitres entiers, ce qui représente une tâche immense ; il n'a d'ailleurs jamais été terminé, et il est indispensable de considérablement l'étoffer pour en faire un ouvrage complet.

Sri Aurobindo n'eut jamais le temps de procéder à cette révision qu'il estimait nécessaire. Après son départ cependant, reconnaissant la valeur exceptionnelle de cette étude parue dans l'Arya, le Centre Universitaire International Sri Aurobindo publia en 1956 *Le Secret du Véda*, les *Hymnes Choisis*, les *Hymnes aux Atris*, et sept des « Autres Hymnes » dans un ouvrage intitulé *À propos du Véda*, que ce même Centre, rebaptisé Centre d'Éducation International Sri Aurobindo, devait rééditer en 1964. Ces deux éditions comportaient en appendice un essai tiré des manuscrits de Sri Aurobindo, « Les origines de la langue aryenne ».

En 1971, la plupart de ces textes furent rassemblés dans *The Secret of the Veda*, volume 10 de l'édition du Centenaire des œuvres complètes de Sri Aurobindo, édition qui a fait l'objet de plusieurs réimpressions.

Éditions françaises

Une première édition du *Secret du Véda*, suivie des *Hymnes Choisis du Rig-Véda avec commentaires*, parue en 1975, puis réimprimée en 1989, s'appuyant sur une étude approfondie du Rig-Véda, et un travail de comparaison avec d'autres textes et traductions de Sri Aurobindo rédigés après 1917, se proposait de corriger dans la restitution en anglais des citations sanskrites certaines des « lacunes » et « inexactitudes » mentionnées plus haut. Pour notre part, nous sommes revenus, dans la présente édition, au manuscrit original, si imparfait soit-il de l'avis même de son auteur. La traduction présentée ici n'est donc pas à proprement parler une réédition ni une révision de l'ancienne, mais un remaniement complet dû à un autre traducteur. Nous avons toutefois conservé certaines variantes ou certains ajouts proposés par l'édition précédente, notamment dans la traduction des hymnes, chaque fois que ceux-ci nous semblaient légitimes ou intéressants. Ils sont mis entre crochets, pour mieux les distinguer des variantes figurant dans le texte original, que nous avons laissées, elles, entre parenthèses.

Nous avons également retenu la méthode d'indexation par chapitre et paragraphe qui selon nous s'avère très commode. Cette numérotation des paragraphes, empruntée à l'édition française de 1975, n'existe, précisons-le, ni dans le manuscrit ni dans les éditions anglaises.

Nous reproduisons ci-dessous la note sur la traduction des riks rédigée par notre prédécesseur, où il expliquait et justifiait sa démarche. Sa note sur la prononciation et la translittération du sanskrit, elle aussi conservée, figure à la page 465.

Sébastien Alward-Pitoëff, Pondichéry, août 2004

Avant-Propos

NOTE SUR
LA TRADUCTION DES RIKS

« Le Secret du Véda » a été publié pour la première fois en anglais dans la revue mensuelle Arya, à Pondichéry, d'août 1914 à juillet 1916. Sri Aurobindo n'a jamais eu la possibilité de le réviser, comme il en avait exprimé l'intention à plusieurs reprises, au même titre qu'il avait révisé, vingt ans après, « La Vie Divine » et « La Synthèse du Yoga », tous deux initialement parus aussi dans l'Arya de 1914 à 1920.

Cependant, au cours des années 1940, en traduisant tous les Hymnes à Agni du Rig-Véda, qui ont été plus tard publiés sous le titre « Hymnes au Feu mystique », Sri Aurobindo a été amené à reprendre certains Suktas antérieurement traduits, en tout ou en partie, dans le « Secret du Véda » et notamment : III-1 à 3, IV-1 à 3, V-1 à 23 (les Suktas 24 à 28 n'ont pas pu être révisés), ainsi que certains Riks des Suktas I-68 à 72 entre autres, pour ne citer que les plus importants. Sa révision a principalement consisté à serrer le texte védique de plus près, en rendant l'interprétation plus littérale. La même chose s'est produite pour quelques-uns des Riks du Rig-Véda, cités dans le « Secret du Véda », qui ont été retraduits ailleurs à différentes époques par Sri Aurobindo, comme par exemple les Riks cités en épigraphe à de nombreux chapitres de « La Vie Divine », ces nouvelles variantes étant également postérieures à celles parues à l'origine dans l'Arya.

Pour tous les Suktas et les Riks visés ci-dessus, il était difficile au traducteur français, venant après, de se limiter à la version anglaise de 1914 de Sri Aurobindo, en fermant les yeux sur la ou les versions ultérieures. Il lui a donc fallu, tout en se référant constamment au texte védique lui-même, tenir compte de l'interprétation la plus récente adoptée par Sri Aurobindo, quitte à employer parfois la parenthèse (de préférence à la note), pour faire figurer à côté de la version retenue une nuance de sens — figurant dans l'autre version — plus explicite ou plus complète, plus fidèle ou plus concise, selon les cas, d'ailleurs peu fréquents. Ceci pour expliquer qu'il peut y avoir certaines divergences, rares et mineures, entre la traduction anglaise de quelques Riks, donnés par Sri Aurobindo dans le « Secret du Véda », et la traduction française adoptée ici, qui est basée sur les différentes versions à des époques différentes de ces mêmes Riks par Sri Aurobindo.

G., Pondichéry, 1975

Le Secret

du

Véda

Chapitre I

Le problème et sa solution

Existe-t-il vraiment, ou existe-t-il encore, un secret du Véda ?

De l'avis général, le cœur de cet ancien mystère a été pleinement dégagé et révélé aux yeux de tous, ou plutôt il n'y a jamais eu de secret véritable. Les hymnes du Véda sont les compositions sacrificielles d'une race primitive et encore barbare, inspirées d'un système de cérémonies et de rites propitiatoires, s'adressant à des Pouvoirs personnifiés de la Nature et imprégnées d'une masse confuse de mythes à moitié constitués et d'allégories astronomiques frustes à peine élaborées. Dans les derniers hymnes seulement se laisse entrevoir l'amorce de notions psychologiques et morales plus profondes — empruntées, prétendent certains, aux Dravidiens ennemis, les « voleurs » et « contempteurs du Véda », que les hymnes eux-mêmes n'hésitent pas à vilipender — et qui sont, quelle que soit leur provenance, à l'origine des spéculations védantiques postérieures. Cette théorie moderne adopte l'idée reçue d'une évolution humaine rapide à partir de ce qui hier même était sauvage ; elle s'appuie sur un appareil imposant d'investigation critique et a l'assentiment d'un certain nombre de sciences, malheureusement jeunes encore, aux méthodes encore largement conjecturales et aux résultats souvent fluctuants — philologie comparée, mythologie comparée et science des religions comparées. *(1)*

Mon but dans les chapitres suivants est de suggérer une approche nouvelle de cet ancien problème. Je ne propose pas d'utiliser une méthode négative et destructrice dirigée contre les solutions admises, mais simplement de présenter, de façon positive et constructive, une hypothèse plus globale et, en quelque sorte, complémentaire, bâtie sur des fondations plus larges — hypothèse qui, de surcroît, pourra faire la lumière sur un ou deux problèmes importants dans l'histoire de la pensée et du culte

primitifs, problèmes auxquels les théories ordinaires n'apportent pas de réponse satisfaisante. *(2)*

Nous avons dans le Rig-Véda — le seul véritable Véda d'après les érudits européens —, un recueil d'hymnes sacrificiels rédigés dans un langage très ancien, qui présente plusieurs difficultés quasiment insurmontables. Il est plein de formes grammaticales et de termes archaïques, abandonnés plus tard, et dont le sens pour le moins douteux ne repose le plus souvent que sur des suppositions habiles ; un grand nombre même de termes qu'on retrouve dans le sanskrit classique semblent posséder, ou du moins admettre, une signification autre que dans la langue littéraire postérieure ; et une multitude de ses vocables, en particulier les plus courants, ceux qui décident du sens général, acceptent un nombre surprenant de significations disparates, qui peuvent donner, selon où se porte notre choix, des colorations tout à fait différentes à des passages entiers, à des hymnes entiers, voire même à la pensée entière du Véda. En l'espace de plusieurs milliers d'années, trois tentatives notoires au moins, aux méthodes et résultats complètement différents, ont cherché à déterminer le sens de ces vieilles litanies. L'une d'elles date des temps préhistoriques et il n'en subsiste que des fragments dans les Brahmanas et les Upanishads, tandis que nous possédons dans sa totalité l'interprétation traditionnelle de l'érudit indien Sayana et aujourd'hui, fruit d'un gigantesque travail de comparaison et de conjecture, l'interprétation établie par l'érudition européenne contemporaine. Celles-ci se ressemblent sur un point, à savoir l'extraordinaire incohérence et pauvreté de sens auxquelles le résultat de leur démarche condamne les hymnes anciens. Les vers isolés peuvent acquérir, soit spontanément, soit par un effort de conjecture, un sens correct ou un sens qui se tient ; en dépit des outrances de style, de la surcharge d'épithètes, de l'extraordinaire carence de sens au milieu d'une masse stupéfiante de métaphores clinquantes et de verbiage, le discours en résultant réussit néanmoins à se couler dans des phrases intelligibles ; mais dès qu'on lit les hymnes dans leur ensemble, on a l'impression

d'avoir affaire à des hommes qui, à la différence des auteurs anciens chez d'autres peuples, étaient incapables de s'exprimer de façon cohérente et naturelle, ou de développer une idée. Sauf dans les hymnes relativement courts et simples, la diction tend à être soit obscure, soit artificielle ; les pensées n'ont aucun rapport entre elles, ou doivent être unifiées de force par l'interprète. En maniant son texte, l'érudit est obligé de substituer à l'interprétation un procédé proche de la fabrication. On dirait qu'il n'est pas tant en train de nous révéler un sens que de marteler et de forger un matériau rebelle pour lui donner à tout prix forme et consistance. *(3)*

Et pourtant, ces compositions obscures et barbares ont eu le destin le plus éclatant de toute l'histoire littéraire. Elles sont réputées avoir inspiré non seulement certaines des religions les plus riches et les plus profondes du monde, mais aussi quelques-unes de ses philosophies métaphysiques les plus subtiles. Des milliers d'années d'une solide tradition ont révéré en elles l'origine et le modèle de tout ce qui peut être tenu pour vrai et faisant autorité dans les Brahmanas et les Upanishads, le Tantra et les Puranas, les doctrines des grandes écoles de philosophie et les enseignements de fameux saints et sages. Le nom qu'elles portaient était « Véda », la « Connaissance » — terme courant pour désigner la vérité spirituelle la plus élevée dont est capable le mental de l'homme. Mais si l'on en juge par les interprétations actuelles, que ce soit celle de Sayana ou celle de la théorie moderne, toute cette réputation sublime et sacrée n'est qu'une fiction colossale. Les hymnes ne seraient au contraire rien de plus que les inventions naïvement superstitieuses de barbares incultes et matérialistes, préoccupés seulement des jouissances et du confort les plus extérieurs, et ne connaissant que les notions morales ou aspirations religieuses les plus élémentaires. Et certains passages isolés, en désaccord flagrant avec leur atmosphère générale, n'arrivent pas à chasser cette impression d'ensemble. Le fondement véritable ou point de départ des religions et philosophies postérieures, ce sont les Upanishads, en lesquelles il faut donc voir une révolte des

mentalités philosophiques et spéculatives contre le matérialisme ritualiste des Védas. *(4)*

Mais une telle conception, justifiée à tort par des exemples similaires en Europe, n'explique en réalité rien du tout. Des pensées aussi profondes et fondamentales, des systèmes basés sur une psychologie aussi subtile et complexe, comme ceux que l'on retrouve dans la substance des Upanishads, ne surgissent pas d'un vide préalable. Le mental humain progresse de connaissance en connaissance, soit en renouvelant et en développant une connaissance antérieure qui a été obscurcie et occultée, soit en s'emparant d'anciennes suggestions imparfaites pour se diriger vers de nouvelles découvertes. La pensée des Upanishads suppose de vastes origines antérieures, or celles-ci manquent, à en croire les théories courantes. L'hypothèse inventée pour combler ce vide, qui veut que ces notions aient été empruntées par les envahisseurs aryens barbares aux Dravidiens civilisés, n'est qu'une supposition fondée uniquement sur d'autres suppositions. En fait, on en arrive à se demander si cette histoire d'une invasion aryenne traversant le Punjab n'est pas tout simplement un mythe des philologues. *(5)*

Or en Europe, jadis, constate-t-on, les doctrines secrètes des mystiques ont précédé les écoles de philosophie intellectuelle ; les mystères orphiques et éleusiniens ont fertilisé le terreau intellectuel d'où sont issus Pythagore et Platon. Un point de départ similaire est à tout le moins probable quand la pensée a poursuivi plus tard son évolution en Inde. Une grande partie des aspects et des symboles de la réflexion que nous trouvons dans les Upanishads, comme une grande partie de la substance des Brahmanas, supposent en Inde une période où la pensée a revêtu, comme dans les mystères grecs, la forme ou le voile d'enseignements secrets. *(6)*

Le gouffre séparant le culte concret des Pouvoirs extérieurs de la Nature, dans le Véda, de la religion très élaborée des Grecs et des notions psychologiques et spirituelles associées aux fonctions des dieux dans les Upanishads et les Puranas, est une autre lacune

que ne comblent pas les théories en cours. Nous pouvons accepter, pour l'instant, la théorie selon laquelle la religion humaine la plus primitivement intelligente prend nécessairement la forme — puisque l'homme sur terre part de l'extérieur pour aller vers l'intérieur — d'un culte des Pouvoirs extérieurs de la Nature, investis de la conscience et de la personnalité qu'il trouve dans son être propre. *(7)*

Agni, dans le Véda, est manifestement le Feu ; Surya est le Soleil, Parjanya le Nuage de pluie, Usha l'Aurore ; et si l'origine ou la fonction matérielle de certains des autres dieux apparaissent moins tranchées, il est facile de les préciser, en s'appuyant sur des déductions philologiques ou d'ingénieuses spéculations. Mais quand nous en arrivons au culte des Grecs, de peu postérieur à celui du Véda, selon les conceptions modernes de la chronologie, nous constatons un changement décisif. Les attributs physiques des dieux s'estompent ou cèdent la place à des notions psychologiques. L'impétueux dieu du Feu s'est transformé en dieu boiteux du Travail ; Apollon, le Soleil, préside à l'inspiration poétique et prophétique ; Athéné, qui devait vraisemblablement être à l'origine une déesse de l'Aurore, a perdu tout vestige de ses fonctions matérielles pour devenir la sage, forte et pure déesse de la Connaissance ; sans parler d'autres divinités, dieux de la Guerre, de l'Amour, de la Beauté, dont les fonctions matérielles ont elles aussi disparu, si tant est qu'elles aient jamais existé. Il ne suffit pas de dire que ce changement était la conséquence inévitable du progrès de la civilisation humaine : le mécanisme du changement demande, lui aussi, à être étudié et élucidé. Nous constatons un retournement similaire dans les Puranas, dû en partie à la substitution d'autres noms et symboles divins, mais en partie aussi au même obscur développement que nous observons dans l'évolution de la mythologie grecque. La rivière Sarasvati est devenue la muse et la déesse du Savoir ; Vishnu et Rudra des Védas sont désormais les divinités suprêmes, membres de la Triade divine, symbolisant respectivement les processus de conservation et de destruction

cosmiques. Nous trouvons dans l'Isha Upanishad une invocation à Surya en tant que dieu de la connaissance révélatrice, dont l'action nous permet d'atteindre la vérité la plus haute. Telle est également sa fonction dans la formule védique sacrée de la Gayatri, qui durant des milliers d'années a été répétée par chaque Brahmine au cours de sa méditation quotidienne [1] ; et nous noterons au passage que cette formule est un vers du Rig-Véda, tiré d'un hymne du Rishi Vishvamitra. Dans la même Isha Upanishad, on célèbre chez Agni ses fonctions purement morales de purificateur du péché, de guide de l'âme sur le droit chemin conduisant à la Béatitude divine, identifié, semble-t-il, au pouvoir de la volonté et supervisant les actions humaines. Dans d'autres Upanishads, les dieux visiblement symbolisent les fonctions sensorielles chez l'homme. Soma, la plante d'où l'on tirait le vin mystique pour le sacrifice védique, est devenu non seulement le dieu de la Lune, mais représente aussi le mental dans l'être humain. De telles transitions supposent une certaine période, postérieure au culte matériel primitif ou à l'animisme panthéiste supérieur attribué aux Védas, et antérieure à la mythologie puranique consacrée, où les dieux ont été investis de fonctions psychologiques plus profondes, période qui pourrait bien avoir été l'Âge des Mystères. En l'état, un fossé demeure, à moins qu'il n'ait été créé par notre obsession pour l'élément naturaliste dans la religion des Rishis védiques. *(8)*

D'après moi ce gouffre, nous l'avons nous-mêmes créé, et il n'existe nullement dans les anciennes Écritures sacrées. Selon mon hypothèse, le Rig-Véda est véritablement le seul document important qui nous reste de la période primitive de la pensée humaine, dont les mystères orphiques et éleusiniens (de l'époque historique) ont été les vestiges déclinants, période où la connaissance psychologique et spirituelle de la race se dissimulait, pour

1. *tat savitur vareṇyam bhargo devasya dhīmahi dhiyo yo naḥ pracodayāt* (III-62-10). (Méditons sur cette splendeur suprêmement désirable du divin Savitri, qu'elle donne son impulsion à nos pensées.) (*N.d.T.*)

des raisons aujourd'hui difficiles à déterminer, sous un voile de métaphores et de symboles concrets et matériels, dont le sens, tenu à l'écart des profanes, ne se révélait qu'aux initiés. Un des principes dominants chers aux mystiques était le caractère sacré et secret de la connaissance de soi et de la vraie connaissance des dieux. Une telle sagesse, d'après eux, n'était pas faite pour le mental humain ordinaire, voire même dangereuse pour lui, ou de toute façon risquait d'être dénaturée, mal utilisée et de perdre sa vertu, si elle était livrée aux esprits vulgaires et non purifiés. C'est pourquoi ils préconisaient l'institution d'un culte extérieur, efficace mais imparfait, pour le profane, et d'une discipline intérieure pour l'initié, et habillaient leur discours de mots et d'images qui avaient, tout à la fois, un sens spirituel pour l'élu et un sens concret pour la masse des croyants ordinaires. Les hymnes védiques ont été conçus et composés sur ce principe. Leurs formules et cérémonies sont, en surface, les détails d'un rituel extérieur imaginé pour une adoration panthéiste de la Nature, la religion pratiquée alors, et, secrètement, les paroles sacrées, les symboles effectifs d'une expérience et d'une connaissance spirituelles et d'une discipline psychologique de développement de soi, représentant à l'époque ce que la race humaine avait réalisé de plus haut. Le système ritualiste admis par Sayana peut se justifier, sous son aspect extérieur ; le sens naturaliste découvert par l'érudition européenne est acceptable, dans ses conceptions générales ; mais, derrière eux, subsiste le secret véritable et encore caché du Véda — les paroles secrètes, *niṇyā vacāṁsi* (IV-3-16), destinées à celui dont l'âme était pure et la connaissance éveillée. Dégager ce contenu moins évident mais plus important, en déterminant le sens des termes védiques, la signification des symboles védiques et les fonctions psychologiques des dieux, est ainsi une tâche difficile mais nécessaire, que les chapitres suivants et les traductions qui les accompagnent ne font que préparer. *(9)*

L'hypothèse, si elle s'avère fondée, offrira trois avantages. Elle éclairera, simplement et définitivement, les passages des Upanishads qui demeurent encore inintelligibles ou mal compris, ainsi

qu'une grande partie des origines des Puranas. Elle expliquera et légitimera de façon rationnelle et globale l'ancienne tradition de l'Inde ; car on s'apercevra que Védanta, Purana, Tantra, les écoles philosophiques et les grandes religions indiennes sont en fin de compte issus d'une origine védique. Nous pourrons y retrouver, dans leur semence originelle ou dans leurs formes premières ou même primitives, les conceptions fondamentales de la future pensée indienne. Ainsi sera établi un point de départ légitime autorisant une étude plus solide de la Religion comparée applicable au culte indien. Au lieu d'errer parmi des spéculations douteuses ou d'avoir à justifier des conversions impossibles et des transitions inexpliquées, nous entreverrons un développement naturel et progressif rationnellement satisfaisant. Cela pourra éclairer, par la même occasion, certaines obscurités des cultes et mythes primitifs chez d'autres peuples de l'antiquité. Enfin, les incohérences des textes védiques, une fois expliquées, du même coup disparaîtront. Elles n'existent qu'en apparence, parce que le véritable fil conducteur de leur sens réside dans une lecture subjective. Une fois trouvé le fil, les hymnes se révéleront être des compositions logiques et organiques, et leur langage, bien qu'étranger à nos modes actuels de pensée et d'expression, deviendra, à sa façon, juste et précis, péchant par carence plutôt que par excès dans la formule, par abondance plutôt que par indigence de sens. Le Véda cessera alors d'être simplement un vestige intéressant de la barbarie et prendra place parmi les Écritures anciennes les plus importantes du monde. *(10)*

Chapitre II

Rétrospective de la théorie védique

1

Le Véda appartient donc à une époque fondatrice antérieure à nos philosophies intellectuelles. La pensée procédait alors par d'autres méthodes que celles adoptées par notre raisonnement logique et l'expression parlée autorisait des tournures que nos habitudes modernes jugeraient inadmissibles. Les plus sages se basaient alors sur l'expérience intérieure et sur les suggestions du mental intuitif, pour toute connaissance dépassant le cadre des perceptions ordinaires et des activités quotidiennes de l'humanité. Leur but était l'illumination, non la persuasion logique, leur idéal le voyant inspiré, non le raisonneur scrupuleux. La tradition indienne a fidèlement conservé cette perception de l'origine des Védas. Le Rishi n'était pas l'auteur particulier d'un hymne, mais le voyant — *draṣṭā* — d'une vérité éternelle et d'une connaissance impersonnelle. Le langage du Véda lui-même est *śruti*, rythme non pas composé par l'intellect mais entendu, Verbe divin qui arrivait vibrant de l'Infini à celui qui s'était au préalable préparé à « écouter » intérieurement cette connaissance impersonnelle. Les termes eux-mêmes, *dṛṣṭi* et *śruti*, la vue et l'ouïe, sont des expressions védiques; ceux-ci et d'autres de même nature désignent, dans la terminologie ésotérique des hymnes, la connaissance révélatrice et le contenu de l'inspiration. *(1)*

Le concept védique de révélation ne suggère rien de miraculeux ou de surnaturel. Le Rishi qui employait ces facultés les avait acquises par un développement personnel progressif. La connaissance elle-même était un voyage et un aboutissement, ou une découverte et une conquête; la révélation ne venait qu'à la fin, la lumière était la récompense de la victoire finale. Le Véda reprend sans cesse cette image du voyage, de l'âme qui marche

vers la Vérité. En chemin, elle s'élève à mesure qu'elle avance ; son aspiration débouche sur des perspectives nouvelles de pouvoir et de lumière ; elle conquiert par un effort héroïque ses possessions spirituelles amplifiées. *(2)*

Sur le plan historique, le Rig-Véda peut être considéré comme le témoignage d'un grand progrès effectué par l'humanité, grâce à des moyens spéciaux, à un moment donné de son évolution collective. D'un point de vue tant ésotérique qu'exotérique, c'est le Livre des Œuvres, du sacrifice intérieur et extérieur ; c'est l'hymne de la bataille et de la victoire de l'esprit, tandis qu'il découvre et gravit les plans de pensée et d'expérience inaccessibles à l'homme naturellement plein d'animalité ; c'est la glorification par l'homme de la Lumière, de la Puissance et de la Grâce divines à l'œuvre dans le mortel. Il ne cherche donc pas, loin s'en faut, à consigner les résultats d'une spéculation intellectuelle ou fantaisiste, ni ne renferme les dogmes d'une religion primitive. Seulement, à partir d'une communauté d'expérience et compte tenu de l'impersonnalité de la connaissance reçue, se développent un corps fixe de notions constamment répétées et un discours symbolique fixe lui aussi qui, en ces débuts du langage humain, était sans doute la forme nécessaire que devaient prendre ces conceptions, parce que seule capable, grâce à son réalisme et son pouvoir de suggestion mystique combinés, d'exprimer ce qui pour le mental ordinaire de la race demeurait inexprimable. Nous voyons en tout cas les mêmes notions se répéter d'hymne en hymne, usant constamment des mêmes termes et des mêmes images, et fréquemment des mêmes expressions, avec un mépris total pour toute recherche de l'originalité poétique ou toute exigence d'innovation dans la pensée et de hardiesse dans le langage. Ne recherchant ni l'élégance, ni la richesse ni la beauté esthétiques, ces poètes mystiques s'en tiennent à la forme consacrée, qui était devenue pour eux une sorte d'algèbre divine, transmettant les formules éternelles de la Connaissance aux générations successives d'initiés. *(3)*

Les hymnes possèdent en effet une métrique consommée, une technique toujours subtile et ingénieuse, de grandes variations de

style et de tempérament poétique ; ils ne sont pas l'œuvre d'artisans grossiers, barbares et primitifs, mais le souffle vivant d'un art souverain et conscient, moulant ses créations dans le mouvement puissant mais bien maîtrisé d'une inspiration vigilante. Tous ces talents prestigieux furent cependant délibérément exercés en respectant un cadre invariable, en se servant toujours des mêmes matériaux. Car pour les Rishis, l'art de dire n'était qu'un moyen, pas un but ; leur principale préoccupation était résolument pratique, presque utilitaire, au sens le plus noble de l'utilité. L'hymne était, pour le Rishi qui le composait, un moyen de progrès spirituel, pour lui-même et pour autrui. Jailli de son âme et devenu pouvoir de son mental, il permettait de véhiculer ce que lui-même cherchait à formuler dans un moment important ou même critique de l'histoire intérieure de sa vie. L'hymne l'aidait à exprimer le dieu en lui, à détruire le dévoreur, le porte-parole du mal ; entre les mains de l'aryen combattant pour la perfection il devenait une arme ; il jetait des éclairs comme la foudre d'Indra lancée contre l'Accapareur au flanc de la montagne, le Loup au détour du chemin, le Voleur sur les berges des fleuves. *(4)*

Le monolithisme de la pensée védique, une fois associée à sa profondeur, sa richesse et sa subtilité, suscite quelques spéculations intéressantes. Car nous aurions raison de soutenir qu'une telle rigidité dans la forme et le contenu serait difficilement possible dès que débutent la pensée et l'expérience psychologique, ou même quand s'amorcent leur progrès et leur manifestation. Nous pouvons par conséquent supposer que notre actuel Samhita (recueil ou collection d'hymnes) marque la fin d'une période, non son commencement, ni même un stade ultérieur de son évolution. Il est même possible que ses hymnes les plus anciens soient un développement ou une version relativement moderne d'un évangile lyrique plus primitif [1], rédigé dans les formes plus libres

1. Le Véda parle lui-même constamment de Rishis « anciens » et « modernes », *pūrvaḥ... nūtanaḥ* (1-1-2), les premiers suffisamment anciens pour être considérés comme une sorte de demi-dieux, les pères fondateurs de la Connaissance.

et plus souples d'un langage humain encore plus archaïque. Ou encore, toute la masse volumineuse de ses litanies pourrait n'être qu'une sélection faite par Véda Vyasa, à partir d'une tradition aryenne plus prodigue encore. Composé, comme le veut la coutume, par Krishna de l'île, le grand sage de la tradition, le compilateur colossal (Vyasa), qui contemplait les débuts de l'Âge de Fer, les siècles du crépuscule grandissant et de l'ultime obscurité, il se peut qu'il soit le dernier testament des Âges de l'Intuition, des lumineuses Aurores des Ancêtres, à leurs descendants, à une race humaine dont l'esprit se tournait déjà vers les basses plaines et les gains plus faciles et plus sûrs — sûrs en apparence seulement peut-être — de la vie matérielle et de l'intellect et de la raison logique. *(5)*

Mais ce ne sont là que spéculations et déductions. Ce qui est certain, c'est que les faits ont pleinement confirmé cette tradition ancienne selon laquelle, conformément au cycle de son évolution, l'humanité verrait le Véda progressivement se voiler et disparaître. L'éclipse avait déjà commencé bien avant que ne débute la nouvelle grande époque de la spiritualité indienne, l'époque védantique, qui fit de son mieux pour préserver ou retrouver ce qui restait encore de l'antique connaissance. Il ne pouvait guère en être autrement. Car le système des Mystiques védiques reposait sur des expériences difficilement accessibles à l'humanité ordinaire et faisait appel à des facultés qui, chez la plupart d'entre nous, sont rudimentaires et imparfaitement développées, et si jamais elles sont actives, opèrent de façon trouble et intermittente. Une fois retombée la première ardeur de cette recherche de la vérité, il fallait qu'interviennent des périodes de fatigue et de relâchement, au cours desquelles les vieilles vérités devaient être partiellement perdues. Elles ne sauraient être alors aisément retrouvées en examinant le sens des anciens hymnes ; car ceux-ci étaient rédigés dans un langage volontairement ambigu. *(6)*

Une langue inintelligible se laisse déchiffrer, quand la clef est trouvée ; un discours délibérément équivoque, rempli de pièges et d'allusions déconcertantes, garde son secret avec beaucoup plus

d'obstination et de succès. Aussi, quand les penseurs en Inde se mirent à réexaminer le sens du Véda, la tâche fut difficile et la réussite partielle seulement. Il subsistait une source de lumière, la connaissance traditionnelle transmise chez ceux qui savaient par cœur et expliquaient le texte du Véda ou avaient la charge du rituel védique — deux fonctions qui à l'origine se recoupaient ; dans les premiers temps en effet, le prêtre était aussi maître et voyant. Mais la clarté de cette lumière était déjà ternie. Les Purohits de renom eux-mêmes accomplissaient les rites avec une connaissance très imparfaite du pouvoir et du sens des paroles sacrées qu'ils récitaient. Car la dimension pratique du culte védique avait recouvert d'une croûte épaisse la connaissance intime, et étouffait progressivement ce qu'elle avait auparavant mission de protéger. Le Véda était déjà devenu une collection de mythes et de rites. Le pouvoir avait commencé à fuir la cérémonie symbolique ; la lumière avait abandonné la parabole mystique pour ne laisser apparaître en surface que caricature et naïveté. *(7)*

Les Brahmanas et les Upanishads marquent une vigoureuse renaissance qui, partant du texte et du rituel sacrés, aboutit à une formulation nouvelle de la pensée et de l'expérience spirituelles. Ce mouvement suivit deux directions complémentaires : d'une part le maintien de la forme, de l'autre la révélation de l'âme du Véda — la première représentée par les Brahmanas [2], la seconde par les Upanishads. *(8)*

Les Brahmanas s'efforcent de codifier et de préserver les détails de la cérémonie védique, les conditions pratiques à remplir pour qu'ils s'avèrent efficaces, le sens et le but symboliques de leurs différentes composantes, de leurs gestes et ustensiles, la signification des textes importants pour le rituel, ce que visent les allusions obscures, le souvenir des anciens mythes et traditions.

2. Il est évident que ces appréciations, comme d'autres dans ce chapitre, reposent sur une observation succincte et sommaire de certaines tendances principales. Les Brahmanas, par exemple, ont également, par endroits, une dimension philosophique.

Plusieurs de leurs légendes sont évidemment postérieures aux hymnes, inventées pour expliquer des passages qu'on ne comprenait plus ; d'autres ont pu appartenir à l'appareil initial du mythe et de la parabole utilisé autrefois par les symbolistes, ou être la transcription d'un réel contexte historique dans lequel s'inscrit la composition des hymnes. La tradition orale est toujours une lumière qui obscurcit ; un symbolisme nouveau, travaillant sur un ancien à moitié disparu, court le risque de le recouvrir plutôt que de le révéler ; les Brahmanas, par conséquent, bien que riches d'indications intéressantes, nous aident fort peu dans notre recherche et ne sont pas davantage un guide sûr pour déterminer le sens de textes particuliers, dont ils s'efforcent de donner une interprétation rigoureuse et littérale. *(9)*

Les Rishis des Upanishads ont adopté une autre méthode. Ils ont cherché à retrouver la connaissance perdue ou défaillante par la méditation et l'expérience spirituelle, et se sont servis du texte des anciens mantras pour conforter ou légitimer leurs propres intuitions et perceptions ; ou bien la Parole védique faisait germer en eux une pensée et une vision grâce auxquelles, sous des formes nouvelles, ils redécouvraient d'antiques vérités. Ce qu'ils trouvaient, ils l'exprimaient autrement, en termes plus intelligibles pour l'époque où ils vivaient. D'un certain point de vue, n'étant pas mû par le désir scrupuleux de l'érudit d'arriver à l'intention exacte derrière les mots, à l'idée précise derrière les phrases, pris dans leur contexte réel, leur maniement des textes n'était pas désintéressé. Ils étaient en quête d'une vérité plus haute que verbale, et se servaient de ce que les mots suggéraient uniquement pour parvenir à l'illumination qu'ils s'efforçaient d'atteindre. Ils ignoraient ou négligeaient le sens étymologique, et utilisaient souvent une méthode d'interprétation symbolique de la phonétique qui est difficilement acceptable. Voilà pourquoi, si leur éclairage des idées principales et du système psychologique des anciens Rishis est un apport inestimable, les Upanishads ne nous aident guère plus que les Brahmanas à déterminer le sens précis des textes qu'elles citent. Leur mission

réelle fut avant tout de fonder le Védanta plutôt que d'interpréter le Véda. *(10)*

Ce vaste mouvement, en effet, a permis finalement d'exposer une pensée et une spiritualité nouvelles et plus durablement puissantes, le Véda culminant dans le Védanta. Deux nettes tendances l'habitaient, qui ont contribué à désintégrer la pensée et la culture védiques primitives. D'abord, une certaine propension à subordonner de plus en plus complètement le rituel extérieur, la fonction pratique du mantra et du sacrifice, à un dessein plus nettement spirituel. L'équilibre, la synthèse, préservés par les anciens Mystiques entre l'objectif et le subjectif, la vie matérielle et la vie spirituelle, une fois rompus se modifièrent. Un équilibre nouveau, une synthèse nouvelle, furent instaurés, privilégiant finalement l'ascétisme et le renoncement, avant d'être à leur tour rompus et modifiés quand leurs propres tendances s'exacerbèrent dans le bouddhisme. Le sacrifice, le rituel symbolique devinrent de plus en plus une survivance inutile, voire même un handicap ; cependant, du fait même de leur automatisme et de leur impuissance, on finit par insister, comme c'est souvent le cas, sur tout ce qu'ils comportaient de plus superficiel, tandis que cette partie du génie national qui s'y accrochait encore obligeait, contre toute raison, à s'y conformer dans le moindre détail. Il en résulta une nette division, observée dans les faits bien que jamais admise en théorie, entre le Véda et le Védanta, distinction que pourrait résumer la formule : « Le Véda aux prêtres, le Védanta aux sages. » *(11)*

Le mouvement védantique tendit d'autre part à se débarrasser progressivement du langage symbolique, du voile constitué par le mythe concret et l'imagerie poétique dans lequel les Mystiques avaient enveloppé leur pensée, lui substituant une présentation plus claire et un langage plus philosophique. À terme cette tendance devait rendre caduc le recours non seulement au rituel, mais aussi au texte védique. Les Upanishads, au langage de plus en plus limpide et direct, alimentèrent la réflexion indienne la plus noble et remplacèrent la poésie inspirée de Vasishtha et de

Vishvamitra [3]. Les Védas, cessant progressivement d'être la base indispensable de l'éducation, ne furent désormais plus étudiés avec le même zèle et la même intelligence ; leur langage symbolique, cessant d'être employé, perdit, pour les générations nouvelles dont la manière de penser différait totalement de celle de leurs prédécesseurs védiques, le peu qui lui restait de son sens secret. Les Âges de l'Intuition s'apprêtaient à disparaître pour laisser la place à la première aurore de l'Âge de la Raison. *(12)*

Le bouddhisme, mettant un terme à cette révolution, ne garda des manifestations extérieures du monde ancien que quelques grandioses cérémonies et autres coutumes mécaniques. Il chercha à abolir le sacrifice védique et à promouvoir l'usage de la langue commune populaire pour remplacer la langue littéraire. Et bien que la renaissance de l'hindouisme dans les religions puraniques ait empêché pendant plusieurs siècles son œuvre d'aboutir, le Véda lui-même n'a que peu profité de ce répit. Pour combattre la popularité de la religion nouvelle, il aurait fallu en effet proposer, au lieu de textes vénérables mais inintelligibles, des Écritures rédigées de manière accessible dans un sanskrit plus moderne. Pour la masse de la nation, les Puranas ont écarté le Véda, et le culte des nouveaux systèmes religieux a remplacé les vieilles cérémonies. Le Véda avait déserté jadis le sage pour le prêtre, il allait désormais passer des mains du prêtre entre celles de l'érudit. Et cette nouvelle tutelle acheva de mutiler son sens, de rabaisser sa dignité et son caractère sacré authentiques. *(13)*

Non que le travail fait sur les hymnes par l'érudition indienne, entamé avant l'ère chrétienne, ait été en tout point une faillite. Bien au contraire, c'est le soin diligent et le génie conservateur des pandits qui seuls ont permis de préserver le Véda, après la perte de son secret, les hymnes eux-mêmes ayant cessé d'être dans la

3. Là encore, ceci n'exprime que la tendance générale et mérite d'être nuancé. Les Védas sont encore cités comme faisant autorité ; mais, dans l'ensemble, ce sont les Upanishads qui deviennent le Livre de la Connaissance, le Véda demeurant plutôt le Livre des Œuvres.

pratique une Écriture vivante. Les deux millénaires d'orthodoxie scolastique nous ont même laissé, pour redécouvrir le secret perdu, certains atouts inestimables : un texte établi scrupuleusement jusqu'au moindre accent, le Lexique important de Yaska et le grand Commentaire de Sayana qui, malgré ses nombreuses et souvent étonnantes lacunes, demeure pour le savant une première étape indispensable dans la constitution d'une science védique solide. *(14)*

Chapitre II

Rétrospective de la théorie védique

2

LES ÉRUDITS

Le texte du Véda en notre possession est resté inchangé depuis plus de deux mille ans. Il date, pour autant que nous le sachions, de cette grande période d'activité intellectuelle en Inde, contemporaine de l'épanouissement grec mais antérieure à ses débuts, qui a fondé la culture et la civilisation consignées dans la littérature classique du pays. Il est impossible de dire si notre texte remonte à un passé plus lointain encore. Mais certaines considérations nous autorisent à croire qu'il date de la plus haute antiquité. Un texte reproduisant fidèlement la moindre syllabe, le moindre accent, était quelque chose de suprêmement important pour les ritualistes védiques ; car de cette exactitude scrupuleuse dépendait l'efficacité du sacrifice. On raconte par exemple dans les Brahmanas l'histoire de Tvashtri qui, accomplissant un sacrifice pour se procurer quelqu'un qui vengerait son fils tué par Indra, obtint, du fait d'une erreur d'accent, non pas un assassin d'Indra mais quelqu'un dont Indra devait être le meurtrier. La fidélité prodigieuse de la mémoire des Indiens d'autrefois est également légendaire. Et le caractère sacré du texte interdisait toutes ces interpolations, altérations, révisions, modernisations, comme celles qui, dénaturant l'ancien poème épique des Kurus, nous valent la forme actuelle du Mahabharata. Il est par conséquent fort probable que nous possédions, dans sa substance même, le Samhita de Vyasa, tel qu'il a été agencé par le grand sage et compilateur. *(15)*

En substance, mais non dans sa rédaction actuelle. La prosodie védique différait à bien des égards de celle du sanskrit classique,

utilisant notamment avec beaucoup plus de souplesse le principe de combinaison euphonique des mots séparés (*sandhi*), qui caractérise la langue littéraire. Les Rishis védiques, comme il sied à ceux qui parlent une langue vivante, plutôt que de suivre une règle fixe, se fiaient à l'oreille ; tantôt ils combinaient les mots, tantôt les laissaient séparés. Mais quand il fallut consigner par écrit le Véda, la loi de combinaison euphonique avait acquis une autorité beaucoup plus despotique sur le langage, et le texte ancien fut rédigé par les grammairiens, en respectant autant que possible ses principes. Ils veillèrent cependant à l'accompagner d'un autre texte, appelé Padapatha, qui, procédant en sens inverse, revenait aux mots originaux séparés et qui allait même jusqu'à signaler comment ils se décomposaient. *(16)*

Un tel système aurait pu aisément semer la confusion. Nous n'avons pourtant jamais aucun mal à restituer les harmonies initiales de la prosodie védique à partir de la version officielle, et cela nous le devons essentiellement à la diligence des anciens scribes. Extrêmement rares sont les exemples où l'exactitude ou le jugement sain du Padapatha peuvent être remis en question. *(17)*

Nous avons donc à la base un texte que nous pouvons accepter en toute confiance et qui, même si nous l'estimons douteux ou défectueux par endroits, n'exige en aucun cas le travail de correction souvent débridé qu'appellent certains ouvrages classiques européens. Cela constitue, d'emblée, un avantage inestimable, fruit de l'antique et méticuleuse sagesse indienne envers laquelle nous ne saurions être trop reconnaissants. *(18)*

Sur certains autres points, il pourrait être risqué de suivre aveuglément la tradition scolastique — comme lorsqu'il s'agit d'établir quel Rishi est l'auteur d'un poème védique, chaque fois qu'une tradition plus ancienne hésite à se prononcer. Mais ce sont là détails mineurs. Il n'y a pas non plus, selon moi, de raison suffisante pour remettre en cause, dans la plupart des hymnes, l'ordre des vers et leur intégralité. Les exceptions, s'il y en a, sont rares et sans grande importance. Quand les hymnes nous paraissent incohérents, c'est parce que nous ne les comprenons

pas. Une fois la clef trouvée, nous découvrons qu'ils constituent des ensembles parfaits, aussi admirables par la structure de leur pensée que par leur diction et leurs rythmes. *(19)*

C'est quand nous nous tournons, pour interpréter le Véda, vers l'érudition indienne traditionnelle que nous ne pouvons nous empêcher d'émettre les plus grandes réserves. Car dès le tout début de l'érudition classique, l'analyse ritualiste du Véda l'emportait déjà ; le sens originel des mots, des vers, des allusions, la clef de la structure de la pensée avaient été perdus ou éclipsés depuis longtemps ; et chez les érudits manquait cette intuition ou cette expérience spirituelle permettant de retrouver, partiellement du moins, le secret perdu. Dans un tel domaine, la simple érudition, surtout quand elle s'accompagne d'un mental scolastique ingénieux, est autant un piège qu'un guide. *(20)*

Dans le Lexique de Yaska, notre auxiliaire le plus précieux, il nous faut distinguer deux éléments de valeur très inégale. Quand Yaska le lexicographe recense les diverses acceptions des termes védiques, son autorité est grande et son aide capitale. Sa connaissance de toutes les significations anciennes n'était, semble-t-il, pas parfaite, car le Temps et l'Évolution avaient effacé beaucoup d'entre elles qui, en l'absence d'une philologie scientifique, n'avaient pu être par la suite rétablies. Mais la tradition en avait préservé un grand nombre. Chaque fois que Yaska respecte cette tradition et renonce à son ingéniosité de grammairien, les sens qu'il attribue aux mots, même s'ils ne sont pas toujours applicables au passage auquel il se réfère, peuvent néanmoins être corroborés par un examen philologique approfondi. Mais Yaska l'étymologiste ne vaut pas Yaska le lexicographe. Ce sont les érudits indiens qui, les premiers, ont élaboré une grammaire scientifique, mais nous devons à la recherche moderne les bases d'une philologie solide. Rien ne peut être plus fantaisiste et anarchique que les méthodes de pure ingéniosité qu'employèrent jadis, jusqu'au dix-neuvième siècle, les étymologistes, que ce soit en Europe ou en Inde. Et quand Yaska adopte de telles méthodes, nous sommes obligés de lui fausser compagnie. Et son

interprétation de textes spécifiques n'est pas plus convaincante que celle donnée plus tard par les recherches de Sayana. *(21)*

Le commentaire de Sayana met fin à la période d'investigation scolastique originale et vivante sur le Véda, période inaugurée, en quelque sorte, par le Nirukta de Yaska, une autorité majeure parmi tant d'autres. Le Lexique a été établi alors que la mentalité indienne, encore pleine de vigueur, rassemblait ses acquis préhistoriques pour y puiser la substance d'un nouvel accès d'originalité ; le Commentaire est, lui, l'une des dernières grandes œuvres du genre que nous ait léguée la tradition classique, depuis son ultime foyer et refuge en Inde du Sud, avant que la conquête musulmane ne disloque et éparpille la culture ancienne. Il y eut par la suite des sursauts vigoureux et originaux, des tentatives éparses pour la faire renaître et la recomposer, mais une entreprise d'un caractère aussi général, massif et monumental n'a guère été possible. *(22)*

Les mérites indiscutables de ce grand héritage sont évidents. Composé par Sayana, avec la collaboration des spécialistes les plus éminents de son époque, l'ouvrage représente un gigantesque travail d'érudition, trop gigantesque sans doute pour qu'un seul cerveau ait pu alors s'en acquitter. Et pourtant il porte la marque de l'intelligence qui l'a coordonné. L'ensemble est homogène, malgré de multiples incohérences de détail, épouse généralement un plan, d'ailleurs très simple, est composé dans un style lumineux, concis, dont l'élégance quasi littéraire pourrait paraître étrangère au style habituel du commentaire indien. On n'y rencontre nulle part le moindre étalage de pédanterie ; le combat avec les difficultés du texte est soigneusement camouflé, et l'atmosphère de perspicacité lucide qui s'en dégage, de maîtrise certaine et sans prétention, force l'admiration de ses détracteurs eux-mêmes. Les premiers spécialistes du Véda en Europe ont particulièrement apprécié l'esprit rationnel des interprétations de Sayana. *(23)*

Cependant, même pour une lecture littérale du Véda, il est impossible d'accepter, sans les plus grandes réserves, tant la

méthode de Sayana que ses résultats. Qu'il procède en prenant, avec la langue et la syntaxe, des libertés qui sont inutiles et parfois inconcevables, et obtienne ses résultats, très souvent, en interprétant les termes védiques courants et même les formules védiques convenues avec une stupéfiante incohérence, soit. Ce sont là des défauts mineurs, sans doute inévitables vu l'état des textes qu'il avait à traiter. Mais le défaut fondamental du système de Sayana, c'est cette obsession permanente de la formule rituelle dans le moule étriqué duquel il s'efforce perpétuellement de faire entrer le sens du Véda. Aussi néglige-t-il plusieurs indications et suggestions capitales pour établir le sens superficiel de l'antique Écriture — problème tout aussi intéressant que la recherche de son sens profond. Le résultat est une peinture des Rishis, de leurs pensées, leur culture, leurs aspirations, si mesquine et si pauvre qu'elle rend, pour peu qu'on l'accepte, l'ancienne vénération pour le Véda, pour son autorité sacrée et son statut divin, complètement incompréhensible à la raison, ou ne s'explique que si l'on en fait la perpétuation aveugle d'un dogme incontestable fondé au départ sur une erreur. *(24)*

Le Commentaire présente, il est vrai, d'autres aspects et éléments, mais ceux-ci se subordonnent à l'idée principale ou en dépendent. Sayana et ses collaborateurs avaient à travailler sur une masse importante de spéculations et de traditions, souvent antagonistes, héritées du passé. Certains de ses éléments, il fallait les approuver formellement, pour d'autres ils se sentaient obligés de transiger en n'y souscrivant que très partiellement. Il est possible que la grande autorité, longtemps incontestée, dont a joui l'œuvre de Sayana soit due à l'habileté avec laquelle il a su tirer d'un flou ou même d'une confusion antérieurs une interprétation présentant forme et cohésion rigoureuses. *(25)*

Le premier élément que Sayana dut traiter, le plus intéressant pour nous, a été le reliquat des vieilles interprétations spirituelles, philosophiques ou psychologiques de la Shruti, fondement même de son caractère sacré. Chaque fois que celles-ci correspondaient

à la conception courante ou orthodoxe [1], Sayana les admet ; mais elles constituent un élément exceptionnel dans son œuvre, de quantité et d'importance négligeables. Il lui arrive de mentionner en passant ou de reconnaître à la rigueur des interprétations psychologiques moins courantes. Il signale, par exemple, sans toutefois y souscrire, une ancienne interprétation de Vritra, faisant de lui le Recouvreur qui dissimule et refuse à l'homme ce qu'il désire et à quoi il aspire. Pour Sayana, Vritra représente soit tout simplement l'ennemi, soit concrètement le démon du nuage qui accapare les eaux et doit être transpercé par Celui qui donne la pluie. *(26)*

Un deuxième élément est le contenu mythologique ou, comme on pourrait presque l'appeler, le contenu puranique — les mythes et histoires des dieux, relatés d'une façon anecdotique qui les prive de cette signification plus profonde et de cette réalité symbolique où tout Purana puise sa vérité essentielle [2]. *(27)*

Un troisième élément est la dimension légendaire et historique, les histoires des anciens rois et Rishis, relatées dans les Brahmanas ou par une tradition postérieure, et destinées à expliquer les allusions obscures du Véda. Sayana aborde ces récits non sans quelque réticence. Il y voit souvent une interprétation juste des hymnes tout en leur donnant, parfois, un sens différent, évidemment plus conforme à sa pensée, mais hésite entre les deux explications. *(28)*

L'interprétation naturaliste est un élément plus important. Il y a non seulement les associations évidentes ou traditionnelles, Indra, les Maruts, le triple Agni, Surya, Usha, mais nous constatons aussi que Mitra personnifiait le Jour, Varuna la Nuit, Aryaman et Bhaga le Soleil, les Ribhus ses rayons. Nous avons

1. J'emploie le mot au sens large. Les termes orthodoxe et hétérodoxe, dans leur acception européenne ou sectaire, ne peuvent en effet s'appliquer à l'Inde où a toujours existé la liberté d'opinion.

2. Il y a toute raison de supposer que Purana (légende et apologue) et Itihasa (tradition historique) faisaient partie de la culture védique, longtemps avant l'apparition de la forme actuelle des Puranas et des Poèmes épiques historiques.

là les germes de cette théorie naturaliste du Véda, que l'érudition européenne a tant développée. Les érudits indiens, quand ils spéculaient, ne se permettaient pas jadis la même liberté ni ne se montraient aussi systématiquement pointilleux. Cet élément du Commentaire de Sayana est cependant à l'origine même de la science européenne de la mythologie comparée. *(29)*

Mais c'est la conception ritualiste qui prédomine ; c'est la note persistante où se perdent toutes les autres. D'après la convention des écoles philosophiques, les hymnes, même quand on en fait l'autorité suprême pour acquérir la connaissance, ont néanmoins pour objet, d'abord et essentiellement, le Karmakanda, les œuvres — avec pour tâche principale de se conformer au rituel des sacrifices védiques. Cette conception guide tout l'effort de Sayana. C'est dans ce moule qu'il coule la langue du Véda, donnant une coloration ritualiste à l'ensemble de ses termes caractéristiques — nourriture, prêtre, dispensateur, richesse, louange, prière, rite, sacrifice. *(30)*

Richesse et nourriture — car ce sont les possessions les plus égoïstes et les plus terre à terre que le sacrifice se propose d'obtenir, biens matériels, force, pouvoir, enfants, serviteurs, or, chevaux, vaches, la victoire, le massacre et le pillage des ennemis, la perte d'un critique malveillant. En lisant cette succession d'hymnes ainsi interprétés, on commence à mieux comprendre la contradiction apparente de l'approche de la Gita qui, sans jamais cesser de reconnaître dans le Véda la connaissance divine (Gita, XV-15), fustige pourtant sévèrement les partisans d'un védisme intransigeant (Gita, II-42), tous ceux dont les beaux préceptes visaient uniquement à se procurer richesse, pouvoir et jouissance matériels. *(31)*

Le plus grand tort du Commentaire de Sayana a été d'attribuer au Véda, de façon définitive et péremptoire, ce sens le plus dégradant possible. La prédominance de l'interprétation ritualiste avait déjà empêché l'Inde de faire un usage vivant de sa plus grande Écriture, et lui avait refusé la clef permettant d'accéder véritablement au sens complet des Upanishads. Le

Commentaire de Sayana a sanctionné un vieux malentendu, sanction qui n'a pu être levée pendant plusieurs siècles. Et ses suggestions, quand une autre civilisation a découvert et voulu étudier le Véda, sont devenues dans la mentalité européenne la source d'erreurs nouvelles. *(32)*

Néanmoins, si elle a été une clef tournée à double tour sur le sens intime du Véda, l'œuvre de Sayana reste pourtant indispensable pour ouvrir l'antichambre des connaissances védiques. Tout l'immense travail de l'érudition européenne, si utile soit il, n'a pu s'y substituer. À chaque pas nous sommes obligés de nous écarter d'elle, mais à chaque pas nous sommes obligés de nous en servir. C'est un tremplin nécessaire, ou une marche à l'entrée, que nous devons franchir si nous désirons pénétrer plus avant dans le sanctuaire. *(33)*

Chapitre III

Les théories modernes

Ce fut l'intérêt porté par une culture étrangère qui brisa, plusieurs siècles plus tard, le sceau que Sayana et son autorité incontestable avaient posé sur l'interprétation ritualiste du Véda. L'antique Écriture fut livrée à une érudition laborieuse, audacieuse dès qu'elle spéculait, ingénieuse quand elle se laissait emporter par son imagination, consciencieuse dans les limites de ses propres lumières, mais mal équipée pour comprendre la méthode des anciens poètes mystiques ; car manquant totalement d'affinité pour ce tempérament d'une époque révolue, elle n'avait, dans son propre contexte intellectuel ou spirituel, aucune clef pour saisir les notions dissimulées derrière les images et paraboles védiques. Le résultat est ambivalent : on assiste, d'une part, aux débuts d'un traitement plus minutieux, plus approfondi, plus vigilant et plus libre également des problèmes de l'interprétation védique, et d'autre part, à l'exagération définitive de son sens concret superficiel et l'occultation totale de son véritable secret. *(1)*

Malgré la hardiesse de leurs spéculations et l'esprit d'indépendance dont témoignent leurs découvertes ou leurs inventions, les spécialistes du Véda en Europe se sont en réalité appuyés d'un bout à l'autre sur les éléments traditionnels préservés dans le Commentaire de Sayana, et n'ont pas essayé de traiter le problème de manière entièrement originale. Ce qu'ils ont découvert dans Sayana et dans les Brahmanas, ils l'ont développé à la lumière des théories contemporaines et de la connaissance moderne ; se livrant à des déductions ingénieuses inspirées des méthodes comparatives appliquée à la philologie, à la mythologie et à l'histoire, spéculant adroitement et extrapolant à partir des données en leur possession, rassemblant les indications éparses dont ils disposaient, ils ont échafaudé une théorie complète de

la mythologie védique, de l'histoire védique, de la civilisation védique, qui fascine par sa perfection méticuleuse mais dissimule, sous la sûreté apparente de sa méthode, le fait que cet édifice imposant a été en grande partie construit sur les sables de la conjecture. *(2)*

La théorie moderne du Véda part du principe, emprunté à Sayana, que les Védas sont un recueil d'hymnes composés par une société archaïque, primitive et essentiellement barbare, ayant des conceptions morales et religieuses frustes, une structure sociale rudimentaire, et une vision du monde extérieur parfaitement enfantine. Le ritualisme, qui pour Sayana faisait partie d'une connaissance divine et possédait une vertu mystérieuse, représentait aux yeux des érudits européens la codification d'anciens sacrifices propitiatoires, offerts par un peuple sauvage à des personnalités surhumaines imaginaires, que l'adoration ou le mépris rendait bienveillants ou malveillants. L'élément historique admis par Sayana fut volontiers adopté et amplifié grâce à de nouvelles traductions, et la recherche avide d'indications éclairant l'histoire, les mœurs et les institutions primitives de ces races barbares, proposa de nouvelles explications aux allusions trouvées dans les hymnes. La dimension naturaliste a joué un rôle plus important encore. L'assimilation évidente des dieux védiques, dans leur comportement extérieur, à certains Pouvoirs de la Nature servit de point de départ à une étude comparative des mythologies aryennes ; l'association plus contestable de certaines des divinités secondaires avec des Pouvoirs du Soleil, servit de principe général pour expliquer le système de constitution des mythes chez les primitifs ; la Mythologie comparée s'enrichit pour sa part de nouvelles théories sur les mythes solaires et stellaires. Vue sous cet angle, l'hymnologie védique finit par être interprétée comme une allégorie mi-superstitieuse mi-poétique de la Nature, comportant un élément astronomique important. Le reste est en partie de l'histoire contemporaine, en partie les codes et pratiques d'un ritualisme sacrificiel, non pas mystique, mais simplement primitif et superstitieux. *(3)*

Une telle interprétation reflète parfaitement les théories scientifiques sur la culture humaine archaïque et son émergence récente à partir du pur sauvage, théories populaires tout au long du dix-neuvième siècle et qui prédominent encore aujourd'hui. Mais les progrès de notre connaissance ont considérablement ébranlé cette première et trop hâtive généralisation. Nous savons maintenant qu'il y a plusieurs milliers d'années des civilisations remarquables ont existé en Chine, en Égypte, en Chaldée, en Assyrie, et il est désormais généralement admis que la Grèce et l'Inde n'ignoraient pas, elles non plus, cette haute culture largement répandue en Asie et parmi les races méditerranéennes. Si les Indiens de l'époque védique échappent encore à cette révision de la connaissance, c'est parce que se perpétue la théorie d'où est partie l'érudition européenne, à savoir qu'ils appartenaient à la soi-disant race aryenne et se trouvaient culturellement au même niveau que les premiers Aryens grecs, celtes et germains, tels qu'ils nous apparaissent dans les poèmes homériques, les vieilles sagas norvégiennes et les témoignages des Romains sur les anciens Gaulois et Teutons. Ainsi naquit la théorie selon laquelle ces races aryennes étaient des barbares du Nord qui, partis de contrées plus froides, étaient venus envahir les vieilles et riches civilisations de l'Europe méditerranéenne et de l'Inde dravidienne. *(4)*

Mais les indications dans le Véda sur lesquelles se fonde cette théorie d'une invasion aryenne récente sont très rares et leur sens douteux. Une invasion de ce type n'est jamais réellement mentionnée. La distinction entre Aryen et non-Aryen, dont on s'est tant servi, paraît tenir, d'après l'ensemble des témoignages, à une différence culturelle plutôt que raciale [1]. La langue des

1. On fait valoir que les Dasyus sont dépeints comme étant noirs de peau et sans nez, par opposition aux Aryens de teint clair et doté d'un grand nez. Mais la première distinction s'applique certainement aux Dieux aryens et aux Pouvoirs Dasa, pris au sens de lumière et d'obscurité. Par ailleurs, le mot *anāsaḥ* ne veut pas dire « sans nez » ; même si c'était le cas, on ne pourrait nullement l'appliquer aux races dravidiennes ; car le nez du Sud n'a rien à envier

hymnes indique clairement que l'Aryen se reconnaît à un culte ou à une culture spirituelle spécifique — adoration de la Lumière et des pouvoirs de la Lumière et discipline de soi basée sur la culture de la « Vérité » et l'aspiration à l'« Immortalité », Ritam et Amritam. On ne fait jamais sérieusement allusion à la moindre différence raciale. On peut toujours supposer que la majorité des peuples habitant l'Inde aujourd'hui descendent d'une race nouvelle venue de latitudes plus septentrionales, et peut-être même des régions arctiques, comme le soutient M. Tilak ; mais rien dans le Véda, pas plus que dans le profil[2] ethnique actuel du pays, ne permet d'établir l'existence d'une telle invasion, à une époque proche de celle des hymnes védiques, ni la lente pénétration, dans une péninsule dravidienne civilisée, d'une petite horde de barbares au teint clair. *(5)*

Rien ne permet en outre de conclure avec certitude, à partir des données que nous possédons, que les premières cultures aryennes — à supposer que Celtes, Teutons, Grecs et Indiens partagent une même origine culturelle — aient été réellement sous-développées et barbares. Une certaine simplicité pure et noble dans leur vie quotidienne et son organisation, un certain souci de réalisme et une bonhomie joviale dans la conception des dieux qu'ils adoraient et dans leurs rapports avec eux, distinguent le type aryen de celui de la civilisation égypto-chaldéenne plus somptueuse et matérialiste, et de ses religions solennelles et occultes. Mais un tel tempérament n'est pas incompatible avec une haute culture domestique. Au contraire, une multitude de signes contredisent la théorie ordinaire et confirment l'existence d'une grande tradition spirituelle. Les vieilles races celtiques ont certainement possédé quelques-unes des conceptions philosophiques les plus

---

à n'importe quelle « protubérance aryenne » septentrionale.

2. En Inde, nous sommes depuis longtemps habitués à classer les ethnies locales d'après leur langue, et connaissons surtout les spéculations de M. Risley, basées sur ces anciennes généralisations. Mais les progrès récents de l'ethnologie rejettent tous les critères linguistiques, leur préférant l'idée d'une race homogène unique occupant la péninsule indienne.

nobles et portent encore de nos jours la marque d'un développement mystique et intuitif précoce, qui, pour produire des effets aussi durables, devait être fort ancien et très poussé. En Grèce, il est probable que le modèle hellène s'est constitué de la même façon sous l'effet des influences orphiques et éleusiniennes, et que la mythologie grecque, telle qu'elle nous a été transmise, avec son lot de suggestions psychologiques subtiles, est l'héritage de l'enseignement orphique. S'il se révélait que la civilisation indienne a été d'un bout à l'autre la continuation de tendances semées en nous par les ancêtres védiques, cela ne ferait donc que confirmer une tradition générale. La vitalité extraordinaire de ces premières cultures, qui déterminent encore chez nous les types principaux de l'homme moderne, les éléments essentiels de son tempérament, les tendances principales de sa réflexion, de son art et de sa religion, n'a pu provenir d'une sauvagerie primaire. Tout ceci est le résultat d'un développement préhistorique profond et puissant. *(6)*

La mythologie comparée a déformé le sens des premières traditions de l'homme, en ignorant ce stade important du progrès humain. Elle a basé son interprétation sur une théorie selon laquelle rien n'existe entre, d'une part, le sauvage primitif et, d'autre part, Platon ou les Upanishads. Elle a supposé que les religions initiales avaient pour origine l'étonnement de barbares qui, réalisant soudain qu'il existait, fait stupéfiant, des choses aussi étranges que l'aurore et la nuit et le soleil, ont tenté de les expliquer d'une façon grossière, barbare et imagée. Et, de cet émerveillement enfantin, nous sautons d'un bond aux théories profondes des philosophes grecs et des sages du Védanta. La mythologie comparée est la création d'hellénistes, interprétant des données non-helléniques selon une perspective basée elle-même sur une mécompréhension de la mentalité grecque. Un jeu ingénieux de l'imagination poétique plutôt qu'une patiente recherche scientifique lui a servi de méthode. *(7)*

Si nous examinons les résultats du procédé, nous constatons une confusion extraordinaire où se mêlent images et interprétations,

une masse chaotique totalement dépourvue de la moindre logique ou cohérence. Nous avons là une collection de détails qui se heurtent, se bousculent au hasard, s'associent pour immédiatement se contredire, alors que leur crédibilité dépend du bon vouloir de suppositions fantaisistes prises comme seul moyen de connaissance. Une telle incohérence a même été érigée en critère de vérité ; car d'éminents érudits prétendent, sérieusement, qu'une méthode qui arriverait à un résultat plus logique et mieux structuré se réfuterait et se discréditerait du fait même de sa cohérence, puisque, dans leur hypothèse, la faculté mytho-poétique primitive repose essentiellement sur la confusion. Mais dans ce cas, rien ne nous oblige à accepter les résultats de la mythologie comparée, et toutes les théories se vaudront ; car il n'y a aucune raison valable pour préférer un certain amas d'incohérences à un autre amas d'incohérences différemment aménagé. *(8)*

Il y a beaucoup de choses utiles dans les spéculations de la mythologie comparée ; mais pour que l'ensemble de ses conclusions soit fiable et convaincant, il lui faut utiliser une méthode plus patiente et suivie, de façon à pouvoir s'intégrer à une science solide des religions. Nous devons accepter l'idée que les religions étaient jadis des systèmes organiques, fondés sur des idées qui étaient au moins aussi cohérentes que celles qui constituent nos systèmes actuels de croyance. Nous devons admettre aussi que le passage des systèmes primitifs aux doctrines religieuses et philosophiques plus récentes s'est fait progressivement et de façon parfaitement intelligible. Animés par cette conviction, c'est par une étude vaste et approfondie des données dont nous disposons, et en réalisant comment ont véritablement évolué la pensée et les croyances humaines, que nous arriverons à une connaissance réelle. Le simple fait de constater une analogie entre noms grecs et sanskrits, et la découverte ingénieuse que le bûcher d'Héraklès est une image du soleil couchant, ou que Pâris et Hélène sont des déformations grecques de Sarama et des Panis védiques, constituent une diversion intéressante pour un mental imaginatif, mais ne peuvent en soi conduire à aucun résultat sérieux,

même si ces hypothèses se révélaient fondées. On peut d'ailleurs douter sérieusement de leur exactitude, car le vice de la méthode fragmentaire et fantaisiste ayant servi à expliquer les mythes du soleil et des étoiles est que ce genre d'interprétation peut s'appliquer avec autant de succès et d'autorité à toute tradition ou conviction humaines, voire même à des événements historiques authentiques[3]. Celui qui use d'un tel procédé ne peut jamais savoir avec certitude s'il a touché une vérité ou s'il contemple un simple artifice. *(9)*

La philologie comparée peut, il est vrai, nous rendre des services, mais cette science, au stade où elle en est, n'apporte rien de vraiment décisif. La philologie contemporaine marque un progrès immense sur tout ce que nous avons connu avant le dix-neuvième siècle. Elle a introduit un esprit d'ordre et de méthode là où ne régnait que pure fantaisie. Elle nous a donné des idées plus justes sur la morphologie du langage et sur ce qui est ou n'est pas possible en étymologie. Elle a établi un petit nombre de règles gouvernant les phénomènes liés à l'érosion du langage qui nous aident à identifier un même terme ou des termes connexes après modification de leur forme dans des langues différentes mais voisines. Là cependant s'arrêtent ses succès. Les grands espoirs qui ont accompagné sa naissance n'ont pas été satisfaits à sa maturité. Elle n'a pas réussi à créer une Science du Langage, et nous ne pouvons faire autrement que de lui appliquer la description, donnée en guise d'excuse par un grand philologue, après quelques décennies d'un consciencieux travail, quand, parlant de ses recherches favorites, il se vit contraint de les appeler « nos petites sciences conjecturales ». Mais une hypothétique science n'a rien de scientifique. Aussi les partisans de disciplines plus rigoureuses et précises refusent-ils formellement ce titre à la philologie comparée, allant jusqu'à nier la possibilité d'une science linguistique. *(10)*

3. Le Christ et ses douze apôtres, par exemple, représentent, comme nous l'assure un grand savant, le soleil et les douze mois. La carrière de Napoléon est le plus parfait de tous les mythes solaires, histoire et légende confondues.

Les résultats obtenus à ce jour par la philologie n'apportent en fait aucune certitude réelle ; car, hormis une ou deux lois d'application limitée, il n'existe nulle part de base fiable. Hier, nous étions tous persuadés que Varuna était identique à Ouranos, le ciel des Grecs ; aujourd'hui, on accuse une telle équivalence d'être une erreur philologique ; demain, elle sera peut-être réhabilitée. *Parame vyoman* est une expression védique que la plupart d'entre nous traduiraient par « dans le ciel le plus haut » ; mais M.T. Paramasiva Aiyar, dans son travail brillant et étonnant, *Les Riks*, prétend que cela signifie « dans le creux le plus bas » ; car *vyoman* « veut dire brèche, fissure, son sens littéral étant absence de protection, *ūmā* » ; et le raisonnement qu'il emploie épouse si parfaitement la courbe de l'érudition moderne, que le philologue se voit refusé le droit de répliquer qu'« absence de protection » ne peut en aucun cas signifier « fissure », le langage humain n'ayant pas été construit sur de tels principes. Ces principes sur lesquels le langage est bâti, ou plutôt s'est développé de façon organique, la philologie n'a pas réussi à les découvrir ; d'autre part, elle porte encore trop souvent la marque de cette vieille mentalité essentiellement ingénieuse et fantaisiste, et abonde en déductions de ce genre, aussi hasardeuses que brillantes. Mais alors, il s'ensuit que rien ne peut nous aider à décider si *parame vyoman*, dans le Véda, veut dire le ciel le plus haut ou l'abîme le plus bas. Si elle peut se révéler un auxiliaire précieux, une science du langage aussi approximative ne pourra jamais être, c'est évident, un guide sûr pour comprendre le sens du Véda. *(11)*

En réalité, il faut bien convenir que le traitement du Véda par les érudits européens a bénéficié d'un prestige excessif tiré de son association, dans la mentalité populaire, avec les progrès de la science occidentale. La vérité est qu'un gouffre énorme sépare les sciences physiques prudentes, rigoureuses et exactes de ces autres branches du savoir, brillantes mais immatures, sur lesquelles repose l'érudition védique. Celles-là s'assurent de leur base, tardent à généraliser, étayent leurs conclusions ; celles-ci sont obligées de bâtir, sur de rares données, des théories vastes

et floues, et de pallier l'insuffisance d'indications sûres par un excès de conjecture et d'hypothèse. Pleines de promesses éclatantes, elles ne peuvent cependant parvenir à aucune conclusion certaine. Elles sont le premier stade, l'échafaudage rudimentaire d'une science encore en chantier, mais, pour l'instant, ce ne sont pas des sciences. *(12)*

Il s'ensuit que le problème entier de l'interprétation du Véda demeure un espace vacant où sera la bienvenue toute contribution pouvant aider à l'élucider. Trois contributions de ce genre ont été apportées par des érudits indiens. Deux d'entre elles suivent le schéma ou les méthodes de la recherche européenne, tout en frayant la voie à des théories nouvelles qui, si elles se confirmaient, devraient modifier considérablement notre point de vue sur le sens exotérique des hymnes. M. Tilak, dans sa *Patrie arctique des Védas*, a accepté les conclusions générales des spécialistes occidentaux, mais en réexaminant les paraboles de l'Aurore et des vaches védiques, ainsi que les données astronomiques contenues dans les hymnes, a démontré que les races aryennes ont très probablement commencé leur migration depuis les régions arctiques au cours de la période glaciaire. Se démarquant avec plus d'audace encore, M.T. Paramasiva Aiyar a tenté de prouver que l'ensemble du Rig-Véda est une représentation imagée de phénomènes géologiques liés à la renaissance de notre planète, après son sommeil prolongé sous les glaces, pendant la même période de l'évolution terrestre. Il est difficile d'accepter globalement les raisonnements et les conclusions de M. Aiyar, mais il a du moins éclairé de façon originale le grand mythe védique d'Ahi Vritra et la débâcle des sept fleuves. Son explication est beaucoup plus vraisemblable et cohérente que celle de la théorie courante, que la langue des hymnes ne justifie pas. Associée au travail de M. Tilak, elle pourrait servir de point de départ à une interprétation exotérique nouvelle de l'antique Écriture, expliquant dans une large mesure ce qui demeure inexplicable, et recréant pour nous, sinon son réel contexte matériel, du moins les origines concrètes de l'ancien monde aryen. *(13)*

La troisième contribution indienne, de date moins récente, se rapproche davantage de mon propos actuel. C'est la tentative remarquable de Swami Dayananda, fondateur de l'Arya Samaj, visant à refaire du Véda une Écriture religieuse vivante. Dayananda est parti d'un emploi très libre de la philologie indienne telle qu'il l'a découverte dans le Nirukta de Yaska. Lui-même grand spécialiste du sanskrit, il a traité ses matériaux avec une compétence et une originalité étonnantes. Particulièrement créative a été son exploitation d'un trait caractéristique de la langue sanskrite archaïque, que résume parfaitement une formule de Sayana, « la polysémie des racines ». Nous verrons que l'utilisation judicieuse de cette clef est d'une importance capitale pour comprendre la méthode particulière des Rishis védiques. *(14)*

L'interprétation des hymnes offerte par Dayananda repose sur l'idée que les Védas sont la révélation complète d'une vérité religieuse, éthique et scientifique. Leur doctrine est monothéiste, les dieux védiques décrivant, sous des noms divers, une Divinité unique, tout en témoignant eux-mêmes de Ses pouvoirs, dont nous constatons l'action dans la Nature; une juste compréhension du sens des Védas nous mènerait donc à toutes les vérités scientifiques qui ont été découvertes par la recherche contemporaine. *(15)*

Une telle théorie est, évidemment, difficile à démontrer. Le Rig-Véda lui-même, il est vrai, affirme (I-164-46) que les dieux ne sont que des appellations différentes de l'Être universel unique, qui dans Sa réalité propre transcende l'univers; le langage même des hymnes nous force cependant à voir dans les dieux non seulement des noms mais aussi des aspects, pouvoirs et incarnations multiples du Déva unique. Le monothéisme du Véda inclut aussi les perspectives moniste, panthéiste et même polythéiste sur le cosmos, et il n'a rien de commun avec les convictions tranchées et simplistes du théisme moderne. Ce n'est qu'en violentant le texte qu'on pourrait lui imposer de force un discours moins complexe. *(16)*

Il est aussi vraisemblable que ces peuples avaient jadis une connaissance des sciences physiques beaucoup plus poussée

qu'on ne veut bien l'admettre. Égyptiens et Chaldéens, nous le savons maintenant, avaient découvert une bonne partie de ce qui a été redécouvert depuis par la science moderne et une bonne partie également de ce qui reste encore à redécouvrir. Les Indiens étaient autrefois d'honnêtes, sinon d'excellents, astronomes et ont toujours été des médecins habiles ; la médecine et la chimie hindoues ne semblent pas d'ailleurs avoir été importées. Il se peut qu'ils aient aussi maîtrisé, même très tôt, certaines autres disciplines des sciences de la matière. Mais prétendre, comme le fait Swami Dayananda, que les découvertes scientifiques avaient atteint un stade de perfection absolue sera extrêmement difficile à vérifier. *(17)*

L'hypothèse suivant laquelle j'entends mener ma propre enquête est que le Véda possède un double aspect et que ces deux aspects, bien qu'étroitement associés, doivent être traités séparément. Les Rishis ont agencé la substance de leur pensée selon un système de valeurs parallèles, les mêmes divinités représentant simultanément des Pouvoirs subjectifs et objectifs de la Nature universelle, et ils ont réussi à le formuler en s'appuyant sur un discours ambivalent, où un même langage servait à la fois les deux aspects de leur culte. Le sens psychologique prédomine pourtant et il est plus fréquent, mieux intégré et plus cohérent que le sens littéral. Le Véda est destiné avant tout à faciliter l'illumination et le développement spirituels. C'est par conséquent ce sens qui doit être rétabli en premier. *(18)*

Chacun des systèmes d'interprétation, qu'il soit ancien ou récent, apporte à cette tâche un concours indispensable. Sayana et Yaska procurent le cadre ritualiste des symboles extérieurs et leur vaste collection de significations et d'explications traditionnelles. Les Upanishads nous apportent la clef des idées psychologiques et philosophiques des premiers Rishis et nous transmettent leur méthode d'expérience et d'intuition spirituelles. L'érudition européenne fournit une méthode critique de recherche comparée, qui, si elle doit être encore améliorée, est néanmoins capable d'enrichir considérablement les données disponibles, et qui finira

sûrement par apporter cette certitude scientifique et cette base intellectuelle solide dont nous avons manqué jusqu'à présent. Dayananda a livré la clef du secret linguistique des Rishis et a réaffirmé un concept essentiel de la religion védique, le concept de l'Être Un, et de plusieurs Dévas exprimant sous des noms et formes multiples la diversité des aspects de Son unité. *(19)*

Bénéficiant de l'apport aussi riche d'un passé proche, nous parviendrons peut-être un jour à reconstituer cette plus lointaine antiquité et à pénétrer, par la porte du Véda, dans la mentalité et le vécu d'une sagesse préhistorique. *(20)*

Chapitre IV

Les fondements de la théorie psychologique

Pour être sûre et fiable, une hypothèse quant au sens du Véda doit toujours procéder à partir d'éléments suggérés nettement par la langue du Véda lui-même. Même si l'essentiel de sa substance se compose de symboles et d'images qui restent à expliquer, encore faut-il qu'il y ait dans le langage explicite des hymnes des indications claires susceptibles de nous guider vers cette explication. Autrement, les symboles étant eux-mêmes ambigus, nous courrons le risque de fabriquer un système fondé sur nos propres fantasmes et préférences, au lieu de découvrir l'intention réelle des images choisies par les Rishis. Dans ce cas, pour ingénieuse et complète qu'elle soit, notre théorie ne sera vraisemblablement qu'une construction en l'air, brillante, mais irréelle et précaire. *(1)*

Notre premier devoir, donc, est de déterminer si, à côté des images et symboles, se trouve, énoncé clairement par les hymnes, un noyau suffisant de notions psychologiques nous autorisant au moins à supposer l'existence dans le Véda d'un sens plus noble que le sens barbare et primitif. Puis nous aurons à dégager, en nous appuyant autant que possible sur le témoignage fourni par les Suktas eux-mêmes, la valeur de chaque symbole et image, et la fonction psychologique exacte de chacun des dieux. Il faut trouver, pour chacun des termes usuels du Véda, un sens constant et non un sens variable, sanctionné réellement par la philologie et s'adaptant naturellement au contexte dans chacun des cas. Car, comme il a été dit déjà, le langage des hymnes est un langage fixe et immuable ; ses formules, soigneusement conservées et scrupuleusement respectées, expriment constamment soit une croyance et un rituel conventionnels, soit une doctrine traditionnelle et une expérience répétée. Si la diction des Rishis védiques était souple

et changeante, si leurs notions étaient fluctuantes, capricieuses et floues, une licence et une incohérence commodes, appliquées au sens attribué à leur terminologie et au rapport constaté entre leurs idées, seraient permises ou acceptables. Mais les hymnes eux-mêmes, d'emblée, nous prouvent exactement le contraire. Nous sommes donc en droit d'exiger de l'interprète la même constance et la même rigueur que celles figurant dans l'ouvrage interprété. Notions et termes favoris de la religion védique sont manifestement liés ; s'en tenir à une explication décousue et hésitante prouvera non pas que le Véda, à première vue, nous a menti, mais simplement que l'interprète n'a pas réussi à découvrir les justes relations. *(2)*

Une fois ce travail préparatoire scrupuleusement et méticuleusement effectué, si une traduction des hymnes peut montrer que l'interprétation à laquelle nous sommes arrivés s'adapte naturellement et aisément à n'importe quel contexte — si l'on constate qu'elle éclaire ce qui semblait obscur et crée une unité intelligible et claire là où n'apparaissait que confusion ; si les hymnes dans leur totalité acquièrent ainsi un sens limpide et harmonieux, et l'enchaînement des vers révèle une succession logique de pensées connexes ; et si le résultat dans son ensemble est un corps de doctrines profond, homogène et ancien, alors notre hypothèse aura le droit d'en côtoyer d'autres, de s'y opposer quand elles la contredisent, ou de les compléter là où elles rejoignent ses découvertes. Et le bien-fondé de notre hypothèse, loin de perdre en crédibilité, s'avérera au contraire confirmé s'il se trouve que ce corps d'idées et de doctrines révélé par le Véda annonce sous une forme archaïque la pensée et l'expérience religieuse indiennes ultérieures, devenant ainsi l'ancêtre légitime du Védanta et des Puranas. *(3)*

Une étude aussi considérable et minutieuse dépasse le cadre de ces chapitres brefs et sommaires. Leur objet n'est que d'indiquer, à ceux qui voudraient utiliser la clef qui m'a été fournie, la route et ses principaux détours — les résultats que j'ai obtenus et les indices essentiels dont le Véda lui-même se sert pour nous

aider à les obtenir. Et pour commencer, il serait bon d'expliquer la genèse de la théorie dans ma propre pensée, de façon que le lecteur puisse en comprendre d'autant mieux le cheminement, ou, s'il le préfère, s'assurer qu'aucun préjugé ou prédilection personnelle n'a éventuellement influencé ou limité l'application judicieuse du raisonnement à ce problème difficile. *(4)*

Comme la majorité des Indiens cultivés, j'avais passivement accepté sans les examiner, avant d'avoir moi-même lu le Véda, les conclusions des érudits européens à propos du sens religieux, comme en ce qui concerne le sens historique et ethnique des anciens hymnes. Par conséquent, fidèle à la ligne commune adoptée par l'opinion hindoue modernisée, je considérais les Upanishads comme la source la plus ancienne de la pensée et de la religion indiennes, le véritable Véda, le premier Livre de la Connaissance. Le Rig-Véda, à en juger par les traductions récentes qui étaient tout ce que je connaissais de cette profonde Écriture, représentait pour moi un document majeur de notre histoire nationale, mais paraissait sans grande valeur ou importance pour l'histoire de la pensée ou pour une expérience spirituelle concrète. *(5)*

Mon premier contact avec la pensée védique est venu indirectement, alors que je poursuivais certaines lignes de développement intérieur basées sur la méthode du Yoga indien, lignes qui, sans que je le sache, allaient spontanément converger vers ces voies ancestrales, et maintenant désertées. Apparut alors dans mon esprit une série de noms symboliques reliés à certaines expériences psychologiques qui avaient commencé à se stabiliser ; et parmi eux vinrent se ranger les figures de trois énergies féminines, Ila, Sarasvati, Sarama, représentant respectivement trois des quatre facultés de la raison intuitive — révélation, inspiration et intuition. Deux d'entre eux ne me rappelaient guère le nom de déesses védiques, étant plutôt associés chez moi à la religion hindoue courante ou à la vieille légende puranique : Sarasvati, déesse du savoir, et Ila, mère de la dynastie lunaire. Mais Sarama m'était assez familière. J'étais cependant incapable d'établir le

moindre rapport entre cette image qui naissait dans ma pensée et le lévrier céleste védique, associé dans ma mémoire à l'Hélène argienne et qui, figurant seulement l'aurore matérielle lancée à la poursuite des troupeaux disparus de la Lumière, s'introduisait dans la caverne des Pouvoirs de l'Ombre. Une fois la clef trouvée, à savoir que la lumière matérielle symbolise une lumière subjective, ce lévrier du ciel peut aisément représenter, nous le voyons, l'intuition pénétrant dans les cavernes obscures du mental subconscient, pour préparer la délivrance et le jaillissement fulgurant des brillantes illuminations de la connaissance qui y avaient été emprisonnées. Mais la clef manquait, et je fus obligé de supposer que les termes seuls, et non ce qu'ils symbolisaient, étaient identiques. *(6)*

C'est lorsque je m'établis en Inde du Sud que mes pensées commencèrent à se tourner sérieusement vers le Véda. Deux observations s'imposèrent à mon esprit et ébranlèrent mes convictions, empruntées du reste, sur la division raciale entre Aryens du Nord et Dravidiens du Sud. La distinction, pour moi, avait toujours reposé sur une prétendue différence entre les types physiques de l'Aryen et du Dravidien, et une incompatibilité plus nette encore entre les langues sanskrites du Nord et les langues non sanskrites du Sud. Je connaissais déjà les théories récentes qui supposent qu'une race homogène unique, dravidienne ou indo-afghane, peuple la péninsule de l'Inde ; mais jusqu'ici je n'avais pas attaché une grande importance à ces spéculations. Cependant, dès le début de mon séjour en Inde du Sud, je fus frappé par la récurrence généralisée dans la race tamile de types septentrionaux ou « aryens ». Où que se portât mon regard, il me semblait reconnaître avec une précision saisissante, non seulement parmi les Brahmines mais dans toutes les castes et classes sociales, les visages, les traits et les silhouettes familiers de mes bons vieux amis du Maharashtra, du Gujerat, de l'Hindustan et même, bien que cette ressemblance soit moins fréquente, de ma propre province du Bengale. On aurait dit que les tribus du Nord au grand complet, descendues dans le Sud telles une

armée, avaient submergé toute population qui aurait pu les y précéder. L'impression générale d'un type du Sud subsistait, mais il était impossible de le déterminer rigoureusement en étudiant la physionomie des individus. Et j'ai dû finalement me rendre à l'évidence : en dépit des apports extérieurs, en dépit des influences régionales, perdure à travers toute l'Inde, quelles que soient les variantes, une unité tant morphologique que culturelle [1]. C'est d'ailleurs une conclusion vers laquelle tend de plus en plus la réflexion ethnologique [2]. *(7)*

Mais qu'en est-il de la nette distinction, créée par les philologues, entre les races aryenne et dravidienne ? Elle disparaît. Si réellement nous admettons l'hypothèse d'une invasion aryenne, il nous faut, ou bien supposer que celle-ci a submergé l'Inde et déterminé le type physique de la population, le modifiant au besoin, ou qu'elle a été l'incursion de petits groupes appartenant à une race moins civilisée, qui se sont fondus dans la population autochtone. Nous devons alors supposer qu'en pénétrant dans une vaste péninsule occupée par un peuple civilisé, par des bâtisseurs de grandes cités, par des commerçants entreprenants, non dépourvus d'une certaine culture intellectuelle et spirituelle, ces quelques groupes ont su néanmoins leur imposer leur propre langue, leur religion, leurs conceptions et leurs mœurs. Un tel miracle aurait été à la rigueur possible si les envahisseurs avaient possédé un langage très fortement structuré, un mental créateur plus puissant, un culte et un esprit religieux plus dynamiques. *(8)*

Restait cette différence de langage utilisée pour justifier la théorie d'un brassage de races. Mais ici aussi le doute et la

1. Je préfère ne pas employer le terme de race, car la race est une chose beaucoup plus vague et difficile à déterminer qu'on l'imagine habituellement. Quand il en est question, les distinctions tranchées, courantes dans la mentalité populaire, sont tout à fait déplacées.

2. À supposer que les spéculations ethnologiques aient la moindre valeur. La seule base ferme de l'ethnologie est la théorie de l'invariabilité héréditaire du crâne de l'homme, qui est maintenant remise en question. Si elle disparaît, cette science entière disparaît avec elle.

confusion ont envahi mes idées préconçues. Car en examinant les vocables de la langue tamile, en apparence si étrangers aux formes et caractères sanskrits, des mots ou des familles de mots supposés être du pur tamil ne cessèrent de me conduire vers des rapports nouveaux entre le sanskrit et sa sœur lointaine, le latin, et parfois entre le grec et le sanskrit. Il arrivait que le terme tamil non seulement suggère la connexion, mais s'avère aussi être le lien manquant dans une famille de mots apparentés. Et c'est par l'entremise de cette langue dravidienne que j'arrivai, la première fois, à percevoir ce qui me semble maintenant être la véritable loi, les vraies origines et l'embryologie pour ainsi dire des langues aryennes. Je n'ai pas eu le loisir de poursuivre mes recherches assez loin pour établir la moindre conclusion définitive, mais il m'apparaît avec certitude que le lien entre les langues dravidienne et aryenne a été dès le début beaucoup plus étroit et plus développé qu'on a coutume de l'imaginer, ce qui laisserait même entendre que nous avons affaire ici à deux familles divergentes issues d'une seule langue primitive disparue. Dans ce cas, pour prouver que des aryens ont bien envahi l'Inde dravidienne, il ne nous resterait plus qu'une solution : chercher si une telle invasion est mentionnée dans les hymnes védiques. *(9)*

Ce fut, par conséquent, avec un intérêt redoublé que j'entrepris de lire le Véda dans l'original, ne cherchant nullement à en faire dans l'immédiat une étude approfondie ou sérieuse. Je ne tardai pas à m'apercevoir que les allusions védiques à une division raciale entre Aryens et Dasyus, tout comme l'assimilation de ces derniers aux Indiens autochtones, étaient encore plus douteuses que je ne l'avais imaginé. Mais le plus intéressant pour moi, de loin, fut de découvrir, délaissé au milieu de ces hymnes vénérables, un corpus considérable de notions et d'expériences psychologiques profondes. Et l'importance de cette découverte s'accrut à mes yeux quand je réalisai deux choses ; la première, que les mantras du Véda éclairaient et précisaient mes propres expériences psychologiques, que ni la psychologie européenne ni les enseignements du Yoga ou du Védanta, du moins ce que

j'en connaissais, n'avaient réussi à expliquer de manière satisfaisante ; la deuxième, qu'ils rendaient compréhensibles des passages ou idées obscurs des Upanishads auxquels je n'avais pu auparavant attribuer de signification exacte, tout en donnant un sens nouveau à une grande partie des Puranas. *(10)*

Je fus aidé, en l'occurrence, par ma bienheureuse ignorance du Commentaire de Sayana. Car je restai libre : — libre d'attribuer leur signification psychologique naturelle à beaucoup de mots communs et courants du Véda, tels que *dhī*, pensée ou compréhension, *manas*, mental, *mati*, pensée, sentiment ou état mental, *manīṣā*, intellect, *ṛtam*, vérité ; — libre aussi de donner leur nuance sémantique exacte à *kavi*, voyant, *manīṣī*, penseur, *vipra*, *vipaścit*, au mental illuminé, et à plusieurs mots similaires ; — libre enfin de proposer un sens psychologique, justifié par une étude plus poussée, pour des mots comme *dakṣa*, qui pour Sayana signifie force, et *śravas*, qu'il traduit par richesse, nourriture ou renommée. La théorie psychologique du Véda repose en effet sur notre droit d'accorder à ces vocables leur signification naturelle. *(11)*

Sayana donne aux termes *dhī*, *ṛtam*, etc., des significations très diverses. *Ṛtam*, qui est pour ainsi dire le mot-clef de toute interprétation psychologique ou spirituelle, il le traduit quelquefois par « vérité », le plus souvent par « sacrifice » et dans certains cas par « eau ». L'interprétation psychologique lui applique invariablement le sens de « Vérité ». *Dhī* chez Sayana peut signifier « pensée », « prière », « action », « nourriture », etc. L'interprétation psychologique lui donne constamment le sens de « pensée » ou « compréhension ». Et le reste de la terminologie védique conventionnelle subit le même sort. Sayana a tendance, par ailleurs, à effacer toutes les nuances et distinctions subtiles entre les mots en choisissant pour eux leur signification générale la plus vague. Toutes les épithètes suggérant la notion d'activité mentale signifient simplement pour lui « intelligent » ; tous les mots évoquant des conceptions diverses du pouvoir, et le Véda en regorge, sont réduits à l'idée très large de « force ».

J'étais quant à moi frappé de voir, au contraire, en établissant la signification de termes différents, à quel point il était important de fixer et de préserver la nuance juste et la connotation exacte, si proche que puisse être leur sens général. Je ne vois vraiment pas pourquoi nous devrions supposer que les Rishis védiques, contrairement à tous les autres maîtres de l'art poétique, utilisaient les mots pêle-mêle et au hasard, sans percevoir ce qu'ils impliquaient réellement, ni sans leur donner leur poids juste et précis dans le tissu verbal. *(12)*

J'ai constaté qu'en suivant ce principe, et sans s'écarter du sens simple, naturel et immédiat des termes et expressions, toute une série non seulement de vers isolés, mais de passages entiers, modifiait soudain complètement le caractère du Véda. Car la majorité des hymnes de cette Écriture semblait alors traversée, de bout en bout, tantôt en minces filons, tantôt en bandes plus larges, par une veine ininterrompue de pensée et d'expérience spirituelles faite de l'or le plus fin. En outre, à côté de ceux dont le sens courant apporte aussitôt au contexte une riche dimension psychologique, le Véda est rempli d'autres mots auxquels il est possible d'accorder, selon comment l'on conçoit le propos général du Véda, soit une valeur objective et concrète, soit une valeur subjective et psychologique. Des termes, par exemple, comme *rāye*, *rayi*, *rādhas*, *ratna*, peuvent vouloir dire soit simplement prospérité et richesse matérielle, soit félicité et plénitude intérieure, s'appliquant ainsi indifféremment aux domaines subjectif et objectif ; *dhana*, *vāja*, *poṣa*, peuvent désigner soit la richesse, l'abondance et l'expansion matérielles, soit toutes formes de possession, intérieures ou extérieures, leur cumul et leur essor chez l'individu. Dans un passage des Upanishads citant le Rig-Véda, *rāye* est employé au sens de félicité spirituelle ; pourquoi serait-il incapable d'avoir le même sens dans le texte original ? *Vāja* se rencontre souvent dans un contexte où tous les autres mots possèdent une valeur subjective, et faire dans ce cas allusion à une aisance matérielle détonne brusquement et compromet la cohésion du tout homogène de la pensée. Le bon sens exige par

conséquent que le Véda admette l'emploi de mots ayant une connotation psychologique. *(13)*

Mais si nous persévérons dans cette méthode, ce ne sont pas seulement des vers et des passages entiers, mais des hymnes entiers qui acquièrent du même coup une dimension subjective. La condition pour que cette mutation généralement se réalise, n'excluant aucun mot ou expression, c'est d'admettre le caractère symbolique du sacrifice védique. Dans la Gita le mot *yajña*, sacrifice, est utilisé pour symboliser toute action, intérieure ou extérieure, consacrée aux dieux ou au Suprême. Un tel emploi symbolique du mot était-il le fruit d'une réflexion philosophique postérieure, ou était-il inhérent à la notion védique du sacrifice ? J'ai trouvé, dans le Véda lui-même, des hymnes où le concept du *yajña,* ou de la victime expiatoire, est manifestement symbolique, d'autres où le voile est tout à fait transparent. La question se posa alors de savoir si ces hymnes étaient des compositions tardives, développant à partir de vieilles pratiques superstitieuses un symbolisme naissant, ou s'ils n'étaient pas plutôt l'affirmation en l'occurrence plus claire d'un sens qui, dans la plupart des hymnes, se trouve plus ou moins soigneusement voilé par la métaphore. Il faudrait sans aucun doute opter pour la première explication si les passages psychologiques ne revenaient pas constamment dans le Véda. Or des hymnes entiers, au contraire, prenaient naturellement une tournure subjective, les vers s'enchaînant avec une cohérence parfaite et lumineuse, les seules zones d'ombre étant les allusions au sacrifice ou à l'offrande ou parfois au prêtre officiant, en qui on pouvait voir soit un homme, soit un dieu. Si ces termes permettaient une interprétation symbolique, je constatais que le déroulement de la pensée devenait toujours plus parfait, plus clair, plus cohérent, aboutissant à une explication complète de l'hymne tout entier. Tous les principes d'une critique saine m'autorisaient donc à poursuivre plus avant mon hypothèse en y incluant le sens symbolique du rituel védique. *(14)*

Ici, néanmoins, intervient la première difficulté réelle d'une lecture psychologique. J'avais suivi jusqu'à présent une méthode

d'interprétation parfaitement directe et naturelle, basée sur le sens superficiel des mots et des phrases. J'étais maintenant confronté à un élément pour lequel le sens littéral allait être en quelque sorte écarté, et c'est là une étape où des scrupules constants se doivent d'assiéger tout esprit critique et consciencieux qui ne peut jamais être certain, si prudent soit-il, d'avoir misé sur la bonne clef et l'explication juste. *(15)*

Le sacrifice védique comprend trois éléments — en omettant pour l'instant le dieu et le mantra —, ceux qui offrent, l'offrande et les fruits de l'offrande. Si le *yajña* représente l'action consacrée aux dieux, le *yajamāna*, celui qui offre le sacrifice, devenait nécessairement l'auteur de l'action. Y*ajña*, ce sont les œuvres, intérieures ou extérieures, *yajamāna* doit donc être l'âme ou la personnalité qui les accomplit. Mais il y avait aussi les prêtres officiants, *hotā*, *ṛtvīj*, *purohita*, *brahmā*, *adhvaryu*, etc. Quel rôle jouaient-ils dans le symbolisme ? Car dès lors que notre hypothèse reconnaît un sens symbolique au sacrifice, elle doit également reconnaître une valeur symbolique à chacun des éléments de la cérémonie. J'ai découvert qu'on parlait sans cesse des dieux comme de prêtres de l'offrande et, dans de nombreux passages, c'était clairement un pouvoir ou une énergie non humain qui présidait au sacrifice. Je me suis aperçu aussi que, partout dans le Véda, les composantes de notre personnalité sont elles-mêmes continuellement personnifiées. Je n'avais plus qu'à appliquer cette règle dans l'autre sens en supposant que la personne du prêtre dans l'image extérieure représentait, transposée aux activités intérieures, un pouvoir ou une énergie non humain, ou un élément de notre personnalité. Restait à fixer le sens psychologique des différentes fonctions des prêtres. Ici j'ai découvert que la langue même du Véda fournissait une clef grâce à des indications et des soulignements, tels que l'emploi du terme *purohita* écrit en deux mots, au sens du représentant « mis en avant », et de fréquentes allusions au dieu Agni, symbolisant cette Volonté ou Force divine dans l'humanité qui se charge d'agir dans toute consécration des œuvres. *(16)*

La signification des offrandes était plus difficile à cerner. Même si, étant donnés son contexte, son emploi, son effet, ce que suggéraient ses synonymes, l'interprétation du vin de Soma allait de soi, que pouvait bien désigner dans le sacrifice le *ghṛtam*, le beurre clarifié ? Le terme pourtant, tel qu'il est employé dans le Véda, nous imposait constamment sa propre signification symbolique. Que pouvait-on faire, par exemple, de ce beurre clarifié ruisselant du ciel, ou dégouttant des chevaux d'Indra, ou encore du mental ? Ce serait manifestement absurde et grotesque, à moins que l'utilisation très souple de *ghṛta* au sens de beurre clarifié ne fût symbolique, si bien que, dans l'esprit du penseur, le sens premier était souvent, complètement ou partiellement, mis de côté. Rien n'empêchait naturellement de choisir la facilité en modifiant au besoin le sens des mots, de traduire *ghṛta* tantôt par beurre et tantôt par eau, et *manas* tantôt par mental, tantôt par nourriture ou gâteau. Mais j'ai constaté que *ghṛta* avait un rapport constant avec la pensée ou le mental, que le ciel dans le Véda symbolisait le mental, qu'Indra représentait la mentalité illuminée et ses deux chevaux les énergies doubles de cette mentalité, le Véda parlant même quelquefois ouvertement d'offrir aux dieux l'intellect, *dhiṣaṇā*, comme du *ghṛta* purifié, *ghṛtaṁ na pūtaṁ manīṣām* (I-110-6 et III-2-1). Le mot *ghṛta* peut aussi désigner, entre autres, une splendeur riche ou chaude. Tous les indices convergeant, je me sentis en droit d'attribuer un certain sens psychologique à l'image du beurre clarifié. Et je remarquai que la même règle et la même méthode pouvaient s'appliquer aux autres éléments du sacrifice. *(17)*

Les gains du sacrifice étaient, semble-t-il, purement matériels — vaches, chevaux, or, progéniture, hommes, vigueur, victoire dans la bataille. Ici le problème se compliquait. Mais j'avais déjà constaté que la vache védique, animal excessivement énigmatique, n'appartenait pas à quelque troupeau terrestre. Le mot *go* signifie à la fois vache et lumière, et dans plusieurs passages il voulait évidemment dire lumière, même quand l'image de la vache restait au premier plan. Ceci se voit clairement quand il s'agit des vaches

du Soleil — le troupeau homérique d'Hélios — et des vaches de l'Aurore. Psychologiquement, la lumière matérielle pouvait fort bien servir à symboliser la connaissance, et notamment la connaissance divine. Mais comment faire pour vérifier et établir cette simple possibilité ? Je m'aperçus que dans certains passages de connotation strictement psychologique seule jurait l'allusion déplacée à cette vache physique. Indra est convié (I-4-1 à 4), lui le « Créateur de formes parfaites, à boire le vin de Soma ; ce faisant, il se remplit d'extase et dispense les vaches ; c'est alors que nous pouvons atteindre à ses vraies pensées les plus intimes ou les plus fondamentales ; c'est alors que nous l'interrogeons et que son clair discernement nous procure notre bien le plus haut ». Il ne peut s'agir ici, bien évidemment, d'un troupeau de vaches ordinaires, comme ne s'explique pas, dans le contexte, le don d'une lumière matérielle. Dans ce cas précis, le symbolisme psychologique de la vache védique était établi dans mon esprit avec certitude. Je l'appliquai alors à d'autres passages où le mot figurait, et me rendis compte que cela donnait toujours au contexte le sens le meilleur et la cohésion la plus parfaite. *(18)*

La vache et le cheval, *go* et *aśva*, sont constamment associés. Usha, l'Aurore, est appelée *gomatī aśvavatī*; à celui qui sacrifie l'Aurore apporte des chevaux et des vaches. Appliqué à l'aurore matérielle, *gomatī* veut dire accompagnée par ou procurant les rayons de la lumière, et cela symbolise l'illumination naissante dans le mental humain. Par conséquent, *aśvavatī* ne peut pas faire simplement allusion à l'animal physique ; il doit avoir en même temps une signification psychologique. Une étude du cheval védique le confirma et j'en conclus que *go* et *aśva* représentent les deux idées-sœurs de Lumière et Énergie, Conscience et Force qui, pour la mentalité védique et védantique, figuraient la forme double ou jumelée que prenaient toutes les activités de l'existence. *(19)*

Il allait de soi, par conséquent, que les deux principaux fruits du sacrifice védique, les gains en vaches et en chevaux, symbolisaient respectivement la richesse de l'illumination mentale et l'abondance de l'énergie vitale. Les autres gains, continuellement

associés à ces deux principaux résultats du karma, ou action, védique, devaient donc eux aussi admettre une lecture subjective. Il ne restait plus qu'à en déterminer la valeur exacte. *(20)*

Le système des mondes et les fonctions des dieux constituent un autre aspect capital du symbolisme védique. Je trouvai l'explication du symbolisme des mondes dans la conception védique des *vyāhṛtis*, les trois mots symboliques du mantra, OM Bhur Bhuvah Svah, et dans la relation du quatrième Vyahriti, Mahas, avec le terme psychologique Ritam. Les Rishis parlent de trois divisions cosmiques, la Terre, l'Antariksha ou région médiane et le Ciel, Dyau ; mais il existe aussi un Ciel plus vaste, Brihad Dyau, appelé encore le Large Monde, le Vaste, Brihat, et représenté quelquefois comme la Grande Eau, Maho Arnah. Ce Brihat est aussi appelé Ritam Brihat, ou se retrouve dans la formule ternaire Satyam Ritam Brihat. Et, puisque les trois mondes correspondent aux Vyahritis, ce quatrième monde du Vaste et de la Vérité semble correspondre au quatrième Vyahriti, mentionné dans les Upanishads, Mahas. Dans la conception puranique, à ces quatre mondes s'en ajoutent trois autres, Jana, Tapas et Satya, les trois mondes suprêmes de la cosmologie hindoue. Dans le Véda aussi existent trois mondes suprêmes, dont les noms ne sont pas donnés. Mais dans le système védantique et puranique, les sept mondes correspondent aux sept principes psychologiques ou modes d'existence, Sat, Cit, Ananda, Vijñana, Manas, Prana et Anna. Or Vijñana, principe central, principe de Mahas, le grand monde, est la Vérité des choses, identique au védique Ritam, qui est le principe de Brihat, le Vaste ; et de même que dans le système puranique Mahas mène au-dessus à Jana, le monde de l'Ananda, de la Béatitude divine, de même dans le Véda Ritam, la Vérité, débouche plus haut sur Mayas, la Béatitude. Nous pouvons donc raisonnablement en déduire que les deux systèmes sont identiques et que tous les deux reposent sur un même concept, celui des sept principes de la conscience subjective se formulant dans les sept mondes objectifs. Ce raisonnement me permit d'établir la correspondance entre les mondes védiques et

les plans psychologiques de la conscience, et le système védique tout entier s'éclaira. *(21)*

Tout cela étant acquis, le reste suivit naturellement et inévitablement. J'avais déjà constaté que l'idée centrale des Rishis védiques était la transition de l'âme humaine d'un état de mort à un état d'immortalité, en remplaçant la Fausseté par la Vérité, l'être divisé et limité par ce qui est intégral et infini. La Mort est l'état périssable de la Matière, où s'involuent Mental et Vie ; l'Immortalité est un état d'être, de conscience et de béatitude infinis. Transcendant les deux firmaments, *rodasī*, le Ciel et la Terre, le mental et le corps, l'homme s'élève vers un infini de Vérité, Mahas, et donc vers la Béatitude divine. Tel est « le grand passage » découvert par les Ancêtres, les anciens Rishis. *(22)*

Les dieux, remarquai-je, étaient perçus comme les enfants de la Lumière, fils d'Aditi, l'Infini ; dans la description qu'on en donne, tous sans exception font grandir l'homme, lui procurent la lumière, déversent sur lui la plénitude des eaux, l'abondance des cieux, accroissent en lui la vérité, édifient les mondes divins, le protègent contre toutes les attaques et le guident vers le grand but, la félicité intégrale, la parfaite béatitude. Leurs activités, leurs épithètes, la signification psychologique des légendes où ils figuraient, les allusions trouvées dans les Upanishads et les Puranas, certaines explications complémentaires tirées de la mythologie grecque, firent apparaître leurs fonctions respectives. Les démons qui les combattaient sont tous, par contre, des pouvoirs de division et de limitation, Ceux qui accaparent, déchirent, dévorent, restreignent, s'interposent, séparent, pouvoirs qui, comme leurs noms l'indiquent, empêchent l'être de devenir un tout libre et unifié. Ces Vritras, Panis, Atris, Rakshasas, Sambara, Vala, Namuchi ne sont donc pas des rois et dieux dravidiens, comme voudrait le faire croire la mentalité actuelle et son sens exagéré de l'histoire ; ils représentent une idée beaucoup plus ancienne, plus conforme aux préoccupations religieuses et éthiques de nos pères. Ils représentent la lutte entre les pouvoirs d'un Bien supérieur et ceux du désir inférieur ; et cette conception

du Rig-Véda, tout comme cette même dichotomie entre bien et mal, exprimée différemment, avec moins de subtilité psychologique, avec une tournure plus franchement éthique, dans les Écritures des Zoroastriens, nos antiques voisins et parents, naquirent probablement d'une discipline originelle commune de la culture aryenne. *(23)*

Enfin, je découvris que le symbolisme systématique du Véda imprégnait aussi les légendes traitant des dieux et de leurs rapports avec les anciens voyants. Certains du moins de ces mythes ont pu avoir, et d'ailleurs très probablement avaient, une origine naturaliste et astronomique ; mais dans ce cas, un symbolisme psychologique s'était ajouté à leur sens initial. Dès que le sens des symboles védiques est connu, le propos spirituel de ces légendes manifestement s'impose. Tous les éléments du Véda sont inextricablement liés entre eux et la nature même de ces compositions exige, une fois adopté un principe d'interprétation, de le pousser aussi loin que la raison nous y autorise. Des mains expertes ont habilement soudé leurs matériaux, et les traiter avec incompétence fait voler en éclats tout l'édifice de leur sens et de leur pensée cohérente. *(24)*

Ainsi émergea dans mon esprit, comme surgi des anciens vers eux-mêmes, un Véda qui était de bout en bout l'Écriture d'une grande et vénérable religion, dotée déjà d'une discipline psychologique profonde — Écriture non pas confuse dans sa pensée ou primitive dans sa substance, ni un amalgame d'éléments hétéroclites ou barbares, mais une, complète et sûre de son dessein et de sa signification, voilée il est vrai sous le couvert, tantôt épais, tantôt transparent, d'un sens concret autre, mais ne perdant jamais de vue, même un instant, le noble but spirituel qu'elle poursuivait. *(25)*

Chapitre V

La méthode philologique du Véda

Aucune interprétation du Véda ne peut être correcte à moins de reposer sur une base philologique juste et solide ; et pourtant la langue obscure et archaïque dont cette Écriture est le seul document subsistant présente des difficultés philologiques à nulle autre pareilles. Il est impossible à tout esprit critique de se fier entièrement aux traductions traditionnelles et souvent fantaisistes des érudits indiens. La philologie moderne s'efforce d'arriver à une assise plus sûre et scientifique, mais ne l'a pas encore trouvée. *(1)*

L'interprétation psychologique du Véda comporte notamment deux difficultés que seule une explication philologique satisfaisante peut résoudre. D'abord, cette interprétation nécessite l'acceptation de plusieurs sens nouveaux pour un bon nombre de termes techniques fixés par le Véda, — termes, par exemple, comme *ūti*, *avas*, *vayas*. Ces nouvelles traductions doivent satisfaire un premier critère que nous jugeons élémentaire ; elles doivent s'adapter à tous les contextes, éclairer le propos et nous éviter la nécessité d'attribuer des significations radicalement différentes au même mot, dans une œuvre aussi rigidement structurée que le Véda. Mais ce critère ne suffit pas. Il nous faut en outre une base philologique qui non seulement justifiera le sens nouveau, mais qui expliquera aussi comment un mot unique a pu accepter tant de significations différentes, celle attribuée par l'interprétation psychologique, celles données jadis par les grammairiens et celles, quand il y en a, qu'ajoutera plus tard le sanskrit. Mais ceci est difficilement possible à moins de trouver pour nos déductions philologiques une assise plus scientifique que ne le permet notre connaissance actuelle. *(2)*

En second lieu, la théorie de l'interprétation psychologique dépend très souvent du recours à un double sens pour les mots

importants — les mots-clefs de l'enseignement secret. C'est l'une des figures de style traditionnelles de la littérature sanskrite qui, par la suite, sera parfois utilisée de façon trop artificielle dans les œuvres classiques ; il s'agit du *śleṣa*, ou figure de rhétorique dite du « double entendre ». Mais sa sophistication même suggère que ce procédé poétique doit nécessairement appartenir à une culture tardive plus élaborée. Comment alors expliquer sa présence constante dans une œuvre de la plus haute antiquité ? Par ailleurs, le Véda développe ce procédé de façon singulière en se servant délibérément de la « polysémie » des racines sanskrites, cherchant à regrouper dans un seul mot autant de sens que possible, ce qui à première vue grossit immensément l'ampleur du problème. Le mot *aśva*, par exemple, qui désigne d'ordinaire un cheval, est utilisé pour figurer le Prana, l'énergie nerveuse, le souffle vital, le dynamisme mi-mental mi-matériel qui relie mental et matière. Sa racine, entre autres sens, comporte les idées d'impulsion, force, possession, jouissance, et nous trouvons toutes ces significations rassemblées dans l'image du Coursier de la Vie, pour souligner les tendances essentielles de l'énergie pranique. Un tel emploi du langage serait impossible si la langue des aryens d'autrefois obéissait aux mêmes conventions que celles de notre langage moderne, ou se trouvait au même stade de développement. Mais si nous supposons un instant que quelque élément propre à la langue aryenne archaïque, telle qu'elle était utilisée par les Rishis védiques, faisait que les mots étaient perçus comme plus vivants, plutôt que comme de simples symboles conventionnels représentant des idées, passant d'un sens à l'autre plus facilement que dans notre maniement ultérieur du langage — nous découvririons alors que ces procédés n'étaient pas du tout artificiels ou maniérés pour leurs utilisateurs, mais qu'il s'agissait là plutôt des premiers moyens s'imposant naturellement aux hommes désireux à la fois de trouver des modes d'expression nouveaux, concis et appropriés, pour traduire leurs conceptions psychologiques étrangères à la masse, tout en cachant à l'intelligence profane les idées contenues dans leurs formules. Telle est, me semble-t-il, la

véritable explication ; une étude du développement de la langue aryenne pourra, je pense, établir que le langage a bien connu une étape particulièrement favorable à cet emploi cryptique et psychologique de mots qui, dans leur usage populaire, avaient une signification claire, précise et concrète. *(3)*

J'ai déjà souligné que mon premier examen des mots tamils m'avait conduit à ce qui semblait être une clef des origines et de la structure véritables de la langue sanskrite archaïque ; et cette clef m'emporta si loin que je perdis complètement de vue mon propos initial, à savoir les rapports entre les langues aryenne et dravidienne, et me plongeai dans la recherche beaucoup plus intéressante des origines mêmes du langage chez l'homme et des lois régissant son développement. Il me semble que cette vaste enquête, et non les préoccupations ordinaires des spécialistes de la linguistique, devrait être le but principal et la préoccupation majeure de toute vraie science de la philologie. *(4)*

Les premiers espoirs nés avec la philologie moderne ayant été déçus, compte tenu de ses piètres résultats, de sa cristallisation en « petite science conjecturale », l'idée d'une Science du Langage est maintenant discréditée et sa légitimité même complètement démentie, pour des raisons tout à fait injustifiées. Il me semble impossible d'approuver un rejet aussi définitif. S'il y a une chose que la science moderne a triomphalement établie, c'est que l'histoire de toute chose terrestre est régie par une loi et un processus évolutif. Quelle que puisse être sa nature plus secrète, la Parole est, lorsqu'elle se manifeste extérieurement dans le langage humain, un organisme qui se développe et évolue sur terre. Elle préserve sans cesse, il est vrai, une dimension psychologique, et elle est par conséquent plus libre, plus souple et s'adapte plus volontiers que les organismes purement physiques ; son secret est plus difficile à percer, ses diverses composantes ne se prêtent qu'à des méthodes d'analyse plus subtiles et moins tranchantes. Mais loi et processus existent dans les phénomènes mentaux aussi bien que dans les phénomènes matériels, bien qu'ils semblent plus instables et fluctuants. Loi et progrès ont dû gouverner les origines

et les développements du langage. Si la clef nécessaire et les données suffisantes sont fournies, on doit pouvoir les découvrir. Et il me semble que c'est dans la langue sanskrite que la clef peut être trouvée et que les données attendent notre investigation. *(5)*

L'erreur commise par la philologie, qui l'a empêchée d'arriver à un résultat plus probant dans cette direction, a été, dans les parties concrètes du discours, son obsession de la morphologie externe du langage et, dans le domaine psychologique, son obsession des rapports, externes eux aussi, entre langues voisines, des vocables constitués et flexions grammaticales. Mais la vraie méthode de la science est de remonter aux origines, à l'embryologie, aux éléments et processus plus obscurs des choses. L'évidence n'engendre que l'évidence et le superficiel. Pour découvrir ce qui se situe en profondeur, la vérité réelle, mieux vaut pénétrer la face cachée que dissimule l'apparence des phénomènes, sonder le développement passé dont les formes abouties n'offrent que des témoignages secrets et dispersés, ou examiner cet éventail de possibilités dont les manifestations actuelles ne sont qu'une étroite sélection. Une méthode de ce genre appliquée aux formes primitives du langage humain peut seule aboutir à une réelle Science du Langage. *(6)*

Ce n'est pas dans un court chapitre d'un traité lui-même succinct et consacré à un autre sujet qu'il est vraiment possible de présenter les résultats du travail que j'ai entrepris dans ce sens [1]. Je peux seulement indiquer brièvement un ou deux aspects qui concernent directement le sujet de l'interprétation védique. Et je les mentionne ici uniquement pour éviter que mes lecteurs ne supposent qu'en m'écartant du sens traditionnel de certains mots védiques j'ai simplement tiré parti de cette liberté de conjecture ingénieuse qui est à la fois une des grandes tentations et une des faiblesses les plus sérieuses de la philologie moderne. *(7)*

Mes recherches m'ont d'abord convaincu que les mots, tout

1. Je me propose d'en traiter dans un ouvrage séparé sur « Les origines de la langue aryenne ».

comme les plantes, tout comme les animaux, ne sont nullement des productions artificielles, mais quelque chose qui évolue — l'évolution vivante d'un son ayant pour origine certains sons primordiaux. À partir de ces sons primordiaux se développe un petit nombre de radicaux primitifs, dotés d'une immense progéniture qui, de génération en génération, s'ordonne en tribus, clans, familles, groupements restreints ayant chacun une ascendance commune et une histoire psychologique commune. Car le facteur qui a présidé au développement du langage a été le rapprochement, fait par le mental nerveux chez l'homme primitif, entre des sons articulés et certaines significations générales, ou plutôt certaines commodités et valeurs sensorielles en général. Le processus guidant cette association n'avait rien non plus d'artificiel, il était naturel et gouverné par des lois psychologiques simples et bien définies. *(8)*

Au départ, les phonèmes n'ont pas servi à exprimer ce que nous appellerions des idées; ils traduisaient plutôt vocalement certaines sensations et nuances émotives générales. Ce sont les nerfs et non l'intellect qui ont créé la parole. Pour employer le symbolisme védique, Agni et Vayu, non Indra, ont les premiers façonné le langage humain. Le mental a émergé des activités vitales et sensitives; l'intellect chez l'homme s'est construit en partant d'associations et de réactions sensorielles. Obéissant à un processus similaire, la fonction intellectuelle du langage s'est développée suivant une loi naturelle à partir des sensations et des émotions. Les mots, qui étaient au départ des expulsions vitales pleines d'un vague potentiel sémantique, ont fini par se figer et symboliser des notions intellectuelles précises. *(9)*

Le mot donc, à l'origine, n'était lié à aucune idée précise. Il avait un caractère général ou qualité, *guṇa*, susceptible d'un grand nombre d'applications et, par conséquent, d'un grand nombre de significations possibles. Et ce *guṇa* et ses résultats, il les partageait avec de multiples sons apparentés. Au début donc, des clans de mots, des familles de mots ont entamé leur existence communautaire avec en partage un capital de significations

virtuelles ou réelles, et le droit d'acquérir chacune d'entre elles ; leur originalité tient davantage à des nuances dans la traduction d'idées similaires, plutôt qu'elle ne repose sur un certain privilège à exprimer une idée unique. L'histoire du langage, à ses débuts, représente l'évolution, depuis cette mise en commun des mots, vers un système de propriété individuelle d'une ou plusieurs significations intellectuelles. Le principe de la séparation, d'abord fluide, s'est peu à peu durci, jusqu'à ce que des familles de mots et finalement des mots uniques puissent s'émanciper. Le dernier stade de cette évolution absolument naturelle du langage est atteint quand la vie du mot dépend entièrement de la vie de l'idée qu'il représente. Car dans la phase initiale du langage, le mot est vivant et a autant, sinon plus, de pouvoir que l'idée ; le son détermine le sens. Dans sa phase finale, les rôles sont inversés ; l'idée prime, le son devient secondaire. *(10)*

Le développement précoce du langage se caractérise aussi par le fait qu'il possède au départ un éventail étonnamment restreint d'idées, celles-ci exprimant les notions les plus générales possibles et d'habitude les plus concrètes, à savoir lumière, mouvement, contact, substance, extension, force, vitesse, etc. Puis, progressivement, les idées se diversifient et se précisent, passant du général au particulier, du flou au précis, du physique au mental, du concret à l'abstrait, d'un catalogue pléthorique de sensations concernant des choses similaires à une discrimination rigoureuse entre choses, sentiments et actions de même type. Cette évolution s'accomplit grâce à des processus d'association d'idées, toujours identiques, toujours récurrents, qui, bien que certainement dictés par l'environnement et l'expérience concrète de ceux qui parlaient la langue, revêtent l'apparence de lois spontanées et invariables. Et, après tout, qu'est-ce qu'une loi, sinon un processus qui a été élaboré par la nature des choses, en réponse aux nécessités de leur environnement, et qui est devenu dans leur action une habitude invétérée ? *(11)*

Cette période révolue de l'histoire du langage a des effets d'une importance capitale pour l'interprétation védique. Tout d'abord,

grâce à une connaissance des lois ayant gouverné l'interaction entre son et sens dans la langue sanskrite, et grâce à un examen attentif et minutieux de ses familles de mots, il est possible dans une très large mesure de reconstituer l'histoire passée de mots individuels. Il est possible d'expliquer les différentes significations qu'ils possèdent actuellement, de montrer comment elles se sont formées au fur et à mesure que le langage se développait, d'établir leurs rapports mutuels, et enfin d'expliquer comment elles en sont venues à être attribuées au même mot, malgré l'écart important, voire même parfois l'antinomie complète, de leur contenu sémantique. Il est possible également de rétablir de façon certaine et scientifique les sens perdus des mots et de les justifier, en faisant appel aux principes associatifs, qui, nous l'avons constaté, ont présidé au développement des langues aryennes anciennes, au témoignage intime du mot lui-même et au témoignage favorable de ses voisins immédiats. Ainsi, au lieu de prendre appui, dans notre traitement des vocables du langage védique, sur une base purement aléatoire et conjecturale, pourrons-nous travailler avec confiance sur une fondation solide et crédible. *(12)*

Qu'un terme védique ait pu ou dû avoir à un moment donné de son histoire une signification particulière n'implique pas naturellement que celle-ci puisse s'appliquer nécessairement au texte même du Véda. Mais nous établissons un sens légitime, et une possibilité très nette que ce soit le sens juste dans le Véda. Le reste est une affaire d'étude comparée des passages où le mot figure et d'adaptation constante au contexte. J'ai continuellement constaté qu'un sens ainsi restitué illumine toujours le contexte, où qu'il soit appliqué, et, d'autre part, qu'un sens toujours exigé par le contexte est précisément celui auquel l'histoire du mot nous conduit. C'est assez pour nous inspirer une certitude morale, sinon absolue. *(13)*

En second lieu, une caractéristique remarquable du langage à ses débuts est la foule de significations différentes dont un seul mot était capable, et aussi le nombre impressionnant de mots qui pouvaient être employés pour traduire une seule idée. Par la suite,

cette luxuriance tropicale devait se raréfier. L'intellect intervint avec son besoin croissant de précision, son sens croissant de l'économie. La tolérance des mots diminua progressivement ; et cet excès de termes exprimant une même idée, cette profusion de mots associés à un mot unique, devinrent un fardeau de plus en plus difficile à supporter. À cet égard, une parcimonie sans trop d'excès, tempérée par la nécessité de conserver une marge suffisante de variation, fut le principe qu'adopta finalement le langage. Mais la langue sanskrite n'atteignit jamais complètement la phase finale de cette évolution ; elle se désintégra trop tôt dans les dialectes prakrits. Même dans sa forme la plus tardive et la plus littéraire, il n'est pas rare qu'un même mot possède une multitude de sens ; les synonymes abondent. D'où son aptitude extraordinaire à intégrer des procédés de rhétorique, qui, dans tout autre langage, seraient laborieux, outrés et désespérément artificiels, et notamment cette figure du « double entendre » ou *śleṣa*. *(14)*

Le sanskrit védique correspond à un stade encore plus primitif dans le développement du langage. Sa structure même est moins figée que celle de n'importe quelle langue classique ; il possède une multitude de formes et flexions grammaticales, il emploie les cas et les temps de façon fluide et vague, avec cependant une riche subtilité. Et, sur le plan psychologique, il ne s'est pas encore cristallisé, le moule rigide de la précision intellectuelle ne l'a pas complètement durci. Le Mot, pour le Rishi védique, demeure quelque chose de vivant, doté d'un pouvoir créateur, formateur. Ce n'est pas encore une convention symbolisant une idée, mais l'auteur et le concepteur même des idées. Il porte en lui le souvenir de ses racines, il est toujours conscient de sa propre histoire. *(15)*

Cette psychologie du Mot gouvernait le langage employé jadis par les Rishis. Quand en français nous utilisons les mots « loup » ou « vache », nous désignons par là simplement l'animal en question ; nous ne savons pas pourquoi nous devons associer tel son particulier à tel concept, nous nous contentons

de perpétuer une coutume immémoriale du langage ; et nous ne pouvons l'utiliser dans un autre sens ou but sans recourir à un artifice de style. Mais pour le Rishi védique, *vṛka* désignait le déchireur et par conséquent, entre autres dénominations, un loup ; *dhenu* signifiait l'éleveuse, la nourricière et par suite une vache. Mais le sens originel et général prédomine, le sens dérivé et particulier est secondaire. Aussi l'auteur de l'hymne pouvait-il se permettre d'employer avec une grande souplesse ces mots courants, tantôt mettant en avant l'image du loup ou de la vache, tantôt l'utilisant pour colorer le sens plus général, tantôt la conservant comme une simple convention symbolisant la notion psychologique envisagée par son esprit, tantôt perdant complètement l'image de vue. C'est sous cet angle — l'éclairage psychologique apporté par un langage archaïque — que nous devons considérer les figures spéciales du symbolisme védique, telles qu'elles étaient maniées par les Rishis, jusqu'à la plus ordinaire et concrète en apparence. C'est de cette façon que sont employés des mots tels que *ghṛtam*, le beurre clarifié, *soma*, le vin sacré, et quantité d'autres. *(16)*

Par ailleurs, le cloisonnement opéré par la pensée entre les différents sens d'un même mot était beaucoup moins étanche que dans la langue moderne. En anglais, « *fleet* » (flotte) désignant un ensemble de navires et « *fleet* » signifiant vif sont deux mots distincts ; le premier sens de « *fleet* » ne nous fait pas penser à la vitesse du mouvement du navire, pas plus que le second n'évoque l'image de navires glissant rapidement sur l'océan. Mais tel était précisément ce qui avait tendance à se produire dans l'emploi védique du langage. *Bhaga*, jouissance, et *bhāga*, part, n'étaient pas deux mots séparés pour la mentalité védique, mais un seul mot qui s'était spécialisé en deux usages différents. Il était par conséquent facile aux Rishis de l'employer dans l'un des deux sens, l'autre demeurant en retrait et nuançant la connotation apparente, ou même de l'utiliser dans les deux sens simultanément en cumulant pour ainsi dire les significations. *Canas* voulait dire nourriture, mais signifiait aussi plaisir, jouissance ; le

Rishi pouvait donc s'en servir pour suggérer dans l'esprit du seul profane la nourriture offerte aux dieux lors du sacrifice, tandis que pour l'initié, tout en évoquant l'image du vin de Soma, à la fois aliment des dieux et symbole védique de la félicité, le terme signifiait l'Ananda, la joie de la béatitude divine pénétrant dans la conscience physique. *(17)*

Nous voyons partout un tel emploi du langage dominer la Parole des hymnes védiques. Ce fut le procédé par excellence dont les anciens Mystiques se sont servi pour surmonter la difficulté de leur tâche. Agni, dans le culte ordinaire, peut avoir signifié simplement le dieu du feu védique, ou il peut avoir signifié le principe de la chaleur et de la lumière dans la Nature matérielle, ou chez le plus ignorant il peut avoir représenté seulement un personnage supra-humain, un des nombreux « dispensateurs de richesse », qui exaucent le désir humain. Comment suggérer, à ceux qui étaient capables d'une conception plus profonde, les fonctions psychologiques du dieu ? Le mot lui-même remplissait cet office. Car Agni voulait dire le Fort, il signifiait le Brillant, ou même la Force, la Brillance. Ainsi, partout où il figurait, il pouvait aisément rappeler à l'initié l'idée de l'Énergie illuminée, qui édifie les mondes et qui exalte l'homme vers le Très-Haut, l'Accomplisseur du grand-œuvre, le Purohit du sacrifice humain. *(18)*

Ou comment faire pour que l'auditeur garde à l'esprit que tous ces dieux sont des personnalités du Déva universel unique ? Les noms des dieux, par leur signification même, rappellent qu'ils ne sont que des épithètes, des caractérisations, des descriptions, non des appellations personnelles. Mitra seigneur de l'Amour et de l'Harmonie, Bhaga seigneur de la Joie, Surya seigneur de l'Illumination, Varuna seigneur du Vaste omniprésent et de la Pureté du Divin soutenant et perfectionnant le monde, sont tous des aspects du Déva. « L'Existant est Un, déclare le Rishi Dirghatamas, mais les sages L'expriment diversement ; ils disent Indra, Mitra, Varuna, Agni ; ils L'appellent Yama, Matarishvan » (I-164-46). L'initié, au printemps de la connaissance védique, n'avait nul

besoin d'une déclaration si explicite. Les noms des dieux étaient pour lui suffisamment évocateurs et lui rappelaient cette grande vérité fondamentale dont il restait toujours conscient. *(19)*

Mais par la suite, le procédé même utilisé par les Rishis mit en péril le maintien de la connaissance. Car le langage changea de caractère, rejeta sa souplesse première, abandonna les vieux sens familiers ; le mot, diminué, rétréci, fut réduit à sa signification superficielle et concrète. Le vin ambrosiaque de l'Ananda disparut de l'offrande matérielle ; l'image du beurre clarifié n'évoqua plus qu'une vulgaire libation en l'honneur de divinités mythologiques, maîtresses du feu et du nuage et de la tempête, ayant pour seul dynamisme une énergie matérielle et pour seul éclat un vernis extérieur. L'esprit oublié, la lettre subsista ; le symbole, le corps de la doctrine demeura, mais l'âme de la connaissance avait quitté son habitacle. *(20)*

Chapitre VI

Agni et la Vérité

Le Rig-Véda est un en toutes ses parties. Choisissons n'importe lequel de ses dix Mandalas et nous trouvons la même substance, les mêmes idées, les mêmes images, les mêmes formules. Les Rishis sont les voyants d'une vérité unique et emploient pour l'exprimer un langage commun. Leur tempérament et leur personnalité diffèrent ; certains préfèrent employer le symbolisme védique de façon plus riche, plus subtile et pénétrante ; d'autres expriment leur expérience spirituelle dans un style plus dépouillé et plus simple, avec une pensée moins féconde, des images poétiques moins riches, des suggestions moins profondes et moins amples. Souvent les chants d'un même voyant varient dans leur manière, allant de l'extrême simplicité à l'abondance la plus singulière. Ou bien le même hymne connaît des envolées et des chutes ; il passe des conventions les plus banales sur le symbole général du sacrifice au mouvement d'une pensée dense et complexe. Certains Suktas adoptent un langage clair, presque moderne ; d'autres, d'aspect archaïque et obscur, nous déroutent au premier abord. Mais ces différences de style n'enlèvent rien à l'unité de l'expérience spirituelle, et aucune variation dans la terminologie conventionnelle et les formules courantes ne viennent les compliquer. Le style profond et mystique de Dirghatamas Aucathya comme la clarté mélodieuse de Medhatithi Kanva, les hymnes puissants et énergiques de Vishvamitra comme les douces harmonies de Vasishtha reposent solidement sur un fondement de connaissance identique et adhèrent tous scrupuleusement aux conventions sacrées des Initiés. *(1)*

Cette particularité des compositions védiques fait que la méthode d'interprétation que j'ai exposée peut être illustrée aussi bien à partir de quelques Suktas choisis un peu partout dans les dix Mandalas, qu'à partir d'un petit groupe d'hymnes

composés par un seul et même Rishi. Si mon but était de prouver de façon irréfutable la véracité de l'interprétation que je propose maintenant, un travail beaucoup plus considérable et détaillé serait nécessaire. Un examen critique portant sur la totalité des dix Mandalas serait indispensable. Pour justifier, par exemple, la notion que j'attribue au terme védique de *ṛtam*, la Vérité, ou mon explication du symbole de la Vache de Lumière, il me faudrait citer tous les passages majeurs où figurent l'idée de la Vérité ou l'image de la Vache, et asseoir ma thèse en examinant leur sens et leur contexte. Ou si je désirais prouver que, dans le Véda, Indra est réellement, de par ses fonctions psychologiques, le maître du Mental lumineux, représenté par *dyauḥ*, le Ciel, avec ses trois royaumes étincelants, *rocanā*, il me faudrait étudier aussi bien les hymnes adressés à Indra que les passages où le système védique des mondes se trouve clairement mentionné. Et cela même serait insuffisant, tellement sont entremêlées et interdépendantes les notions du Véda, à moins d'entamer une étude des autres dieux et des autres termes psychologiques importants ayant un rapport avec le concept de la Vérité et de l'illumination mentale qui nous y conduit. Je reconnais la nécessité d'un tel travail de justification et espère le mener à bien dans d'autres études sur la Vérité védique, les dieux du Véda et les symboles védiques. Mais une entreprise de cette envergure dépasserait le cadre du présent ouvrage, qui se borne simplement à illustrer ma méthode et à exposer brièvement les résultats de ma théorie. *(2)*

Pour illustrer la méthode, je propose de prendre les onze premiers Suktas du premier Mandala, et de montrer comment quelques-unes des idées centrales d'une interprétation psychologique se dégagent de certains passages importants ou hymnes isolés, et comment leur contexte aussi bien que l'idée générale des hymnes revêtent une apparence entièrement nouvelle à la lumière de cette réflexion plus approfondie. *(3)*

Le Samhita du Rig-Véda, dans la version que nous possédons, est divisé en dix livres ou Mandalas. Un double principe a présidé à cet arrangement. Six des Mandalas sont réservés chacun aux

hymnes d'un Rishi unique ou d'une seule famille de Rishis. Ainsi le deuxième est consacré principalement aux Suktas du Rishi Gritsamada, le troisième et le septième aux célèbres Vishvamitra et Vasishtha respectivement, le quatrième à Vamadéva, le sixième à Bharadvaja. Le cinquième rassemble les hymnes de la maison des Atris. Chacun de ces Mandalas regroupe au début les Suktas adressés à Agni, suivis de ceux qui célèbrent Indra ; les invocations aux autres dieux, Brihaspati, Surya, les Ribhus, Usha, etc., terminent le Mandala. Un livre entier, le neuvième, est dédié à un dieu unique, Soma. Les premier, huitième et dixième Mandalas sont des recueils de Suktas écrits par divers Rishis, mais les hymnes de chaque voyant sont habituellement placés ensemble en respectant l'ordre de leurs divinités, Agni en tête, suivi d'Indra, puis des autres dieux. Ainsi, le premier Mandala débute par dix hymnes du voyant Madhucchandas, fils de Vishvamitra, et un onzième attribué à Jetri, fils de Madhucchandas. Le style, la manière et l'esprit de ce dernier Sukta, cependant, sont identiques à ceux des dix précédents, et ils peuvent tous être considérés comme formant une seule entité, de conception et de traitement unique. *(4)*

La disposition de ces hymnes védiques obéit elle aussi à un certain principe de développement de la pensée. Le premier Mandala a été conçu, semble-t-il, de sorte que les différents éléments de la pensée du Véda se révèlent progressivement, sous le couvert des symboles convenus, en empruntant la voix de plusieurs Rishis, qui sont presque tous d'éminents penseurs et chantres sacrés, certains d'entre eux comptant parmi les noms les plus célèbres de la tradition védique. Et ce n'est pas non plus un hasard si le dixième, et dernier Mandala, nous offre, avec le concours d'auteurs encore plus divers, les derniers développements de la pensée du Véda et quelques-uns de ses Suktas les plus expressément modernes. C'est là que figurent le Sacrifice du Purusha (X-90) et le grand Hymne de la Création (X-129). C'est là aussi que les érudits modernes croient découvrir les origines premières de la philosophie védantique, le Brahmavada. *(5)*

Quoi qu'il en soit, les hymnes du fils et du petit-fils de Vishvamitra, qui ouvrent le Rig-Véda, font résonner admirablement les premières notes fondamentales de l'harmonie védique. Le premier hymne adressé à Agni suggère cette conception centrale de la Vérité, qui se trouve confirmée dans les second et troisième Suktas, où Indra est invoqué en compagnie d'autres dieux. Dans les huit hymnes restants, dédiés au seul Indra, sauf un seul qu'il partage avec les Maruts, nous découvrons les symboles du Soma, de la Vache et de Vritra l'obstructeur, et le grand rôle joué par Indra dans la conduite de l'homme vers la Lumière et la destruction des obstacles qui barrent son progrès. Ces hymnes sont par conséquent d'une importance cruciale pour l'interprétation psychologique du Véda. *(6)*

Il y a quatre vers dans l'hymne à Agni, du cinquième au huitième, où le sens psychologique ressort avec une grande force et clarté, échappant au voile du symbole.

agnir hotā kavikratuḥ, satyaś-citra-śravastamaḥ;
devo devebhir ā gamat.
yad aṅga dāśuṣe tvam, agne bhadraṁ kariṣyasi;
tavet tat satyam aṅgiraḥ.
upa tvāgne dive dive, doṣāvastar dhiyā vayam;
namo bharanta emasi.
rājantam adhvarāṇāṁ, gopām ṛtasya dīdivim;
vardhamānaṁ sve dame. (I-1-5 à 8) *(7)*

Dans ce passage, nous avons une série de termes possédant visiblement, ou pouvant admettre manifestement, un sens psychologique, et donnant une couleur spéciale à l'ensemble du contexte. Sayana insiste néanmoins sur une interprétation purement rituelle, et il est intéressant de voir comment il y parvient. Dans la première phrase nous avons le mot *kavi* désignant un voyant et, en supposant même que *kratu* signifie la tâche du sacrifice, cela donnerait : « Agni, le prêtre dont la tâche ou le rite est celui du voyant », tournure qui confère tout de suite une

dimension symbolique au sacrifice et qui est en elle-même suffisante pour servir de point de départ à une compréhension plus profonde du Véda. Sayana estime qu'il doit tourner la difficulté à tout prix et, se débarrassant donc du sens de voyant, donne à *kavi* une autre signification, insolite celle-ci. Il explique alors qu'Agni est *satya*, vrai, parce qu'il apporte le véritable fruit du sacrifice. Sayana rend *śravas* par renommée ; Agni jouit d'une réputation excessivement variée. Il aurait certainement mieux valu donner au mot le sens de richesse, afin d'éviter l'incohérence de cette dernière traduction. Le cinquième vers se comprendra alors ainsi : « Agni, le prêtre, actif dans le rituel, qui est vrai (dans son fruit) car sa richesse est la plus variée — qu'il vienne, dieu parmi les dieux. » *(8)*

Au sixième Rik, le commentateur propose une construction très maladroite et heurtée, et banalise la pensée, ce qui brise complètement la continuité du vers : « Ce bien (sous la forme d'une richesse variée) que tu effectueras pour le donneur du sacrifice, ce bien est à toi. Ceci est la vérité, ô Angiras » ; autrement dit : chacun y trouve son compte, car si Agni rend service au donneur (d'offrandes) en lui procurant des richesses, celui-ci en retour accomplira de nouveaux sacrifices pour Agni, de sorte que ce qui profitera à celui qui sacrifie profitera aussi au dieu. Ici aussi il aurait mieux valu traduire : « Le bien que tu feras au donneur, cela même est ta vérité, ô Angiras », car nous obtenons du même coup un sens et une construction plus simples, ainsi qu'une explication de *satya*, vrai, employé comme épithète du dieu du feu sacrificiel. Telle est la vérité d'Agni, qu'il récompensera sûrement l'auteur du sacrifice de ses bienfaits. *(9)*

Le septième vers ne présente pas de difficulté à l'interprétation ritualiste, si ce n'est l'étrange expression, « Nous arrivons *portant* la prosternation ». Sayana explique que « portant » signifie simplement ici « faisant » et il traduit, « À toi, jour après jour, nous arrivons nuit et jour, notre pensée faisant la prosternation ». Au huitième vers il prend *ṛtasya* au sens de vérité et explique qu'il s'agit du fruit véritable du rituel : « À toi qui

brilles, protecteur des sacrifices, manifestant toujours leur vérité (c'est-à-dire leur fruit inévitable), grandissant dans ta propre demeure. » Là encore il aurait été plus simple et plus juste de donner à *ṛtam* le sens de sacrifice et de traduire : « À toi, resplendissant dans les sacrifices, protecteur du rite, toujours lumineux, grandissant dans ta propre demeure. » La « propre demeure » d'Agni, dit le commentateur, est le lieu du sacrifice et l'endroit est, il est vrai, assez fréquemment appelé en sanskrit, « la demeure d'Agni ». *(10)*

Quelques aménagements suffisent par conséquent, nous le voyons, pour établir un sens purement rituel, tout à fait vide de pensée, même dans un passage qui, à première vue, offre une richesse considérable de signification psychologique. Néanmoins, si ingénieusement que cela soit effectué, il subsiste des défauts et des failles qui trahissent le caractère artificiel du procédé. Nous avons dû larguer en route le sens évident de *kavi*, qu'il conserve d'un bout à l'autre du Véda, et lui substituer insidieusement une lecture imaginaire. Nous devons soit séparer les deux mots *satya* et *ṛta*, qui sont étroitement associés dans le Véda, soit donner à *ṛta* un sens factice. Et tout du long nous avons ignoré les suggestions que nous dictait spontanément le langage du Rishi. *(11)*

Suivons plutôt maintenant le principe opposé et donnons aux mots du texte inspiré leur pleine valeur psychologique. *Kratu* en sanskrit veut dire tâche ou action, et notamment la tâche sacrificielle ; mais il veut dire également force ou pouvoir (en grec, *kratos*) effectif d'action. Du point de vue psychologique, ce pouvoir effectif d'action est la volonté. Le mot peut aussi signifier mental ou intellect, et Sayana admet comme autre sens possible pour *kratu,* pensée ou connaissance. *Śravas* désigne littéralement l'ouïe, et de ce sens premier est tiré le sens dérivé de renommée. Mais psychologiquement, l'idée d'entendre entraîne en sanskrit un autre sens, que nous trouvons dans *śravaṇa*, *śruti*, *śruta* — la connaissance révélée, la connaissance issue de l'inspiration. *Dṛṣṭi* et *śruti*, la vue et l'ouïe, la révélation et l'inspiration, sont les deux pouvoirs principaux de cette faculté supra-mentale issue de

l'ancienne notion védique de la Vérité, le *ṛtam*. Les lexicographes refusent ce sens au mot *śravas*, mais admettent celui d'hymne — le verbe inspiré du Véda. Ceci indique clairement qu'il a véhiculé jadis l'idée d'inspiration ou de quelque chose d'inspiré, que ce soit parole ou connaissance. Cela nous autorise donc à lui donner, au moins provisoirement, cette signification dans le passage qui nous occupe ; car renommée, l'autre signification, est parfaitement incongru et dépourvu de sens dans le contexte. Il y a enfin le mot *namas*, auquel on peut aussi donner une interprétation psychologique ; car il signifie littéralement se courber et s'applique au geste de soumission de celui qui adore la divinité, traduit physiquement par la prosternation du corps. Quand, par conséquent, le Rishi parle « d'apporter à Agni son obéissance par la pensée », il ne fait guère de doute qu'il donne à *namas* le sens psychologique de prosternation intérieure, l'acte de soumission ou d'abandon à la divinité. *(12)*

Cela donne donc pour les quatre vers la traduction suivante :

« Puisse Agni, le prêtre de l'offrande, dont la volonté d'action est celle du voyant, lui qui est le Vrai, le plus riche par la diversité de son inspiration, approcher, dieu parmi les dieux.

Cette félicité même, ô Agni, que tu crées toi-même pour celui qui offre le sacrifice, tienne est cette Vérité, ô Angiras.

À toi, ô Agni, jour après jour, dans la nuit et la lumière, nous venons, avec notre pensée, porteurs de notre soumission,

À toi qui règnes sur nos sacrifices-pèlerinages (*ou*, qui brilles en t'élevant des sacrifices), gardien de la Vérité et de son illumination, grandissant dans ta propre demeure. » *(I-1-5 à 8)* *(13)*

Le défaut de cette traduction est que nous avons dû employer un seul et même mot pour *satyam* et *ṛtam*, tandis que, comme le montre la formule *satyam ṛtaṁ bṛhat*, la pensée védique donnait un sens précis et différent à chacun de ces deux termes. *(14)*

Qui, donc, est ce dieu Agni, auquel s'adresse le langage d'une ferveur aussi mystique et à qui sont attribuées des fonctions aussi

vastes et profondes ? Quel est ce gardien de la Vérité, qui, dès qu'il agit, devient l'illumination de cette Vérité, sa volonté étant celle d'un voyant dont la sagesse divine gouverne une inspiration richement diversifiée ? De quelle Vérité est-il dépositaire ? Et quel est ce bien qu'il crée pour celui qui offre, qui s'approche toujours de lui par la pensée, jour et nuit, portant en guise de sacrifice sa soumission et son abnégation ? Est-ce de l'or, des chevaux, du bétail qu'il apporte, ou une plus divine richesse ? *(15)*

Le feu sacrificiel est incapable de remplir de telles fonctions, ni aucune autre flamme matérielle ou principe physique de chaleur ou de lumière. Et pourtant le symbole du feu sacrificiel se maintient de bout en bout. Il est clair que nous sommes en présence d'un symbolisme mystique où le feu, le sacrifice, le prêtre ne font que représenter extérieurement un enseignement plus profond à l'aide d'images qu'on estimait devoir préserver et garder toujours au premier plan. *(16)*

L'enseignement védantique comporte à ses débuts, dans les Upanishads, une conception de la Vérité qui s'inspire souvent de formules tirées des hymnes du Véda, comme l'expression déjà citée, *satyam ṛtaṁ bṛhat* — le Vrai, le Juste, le Vaste. Dans le Véda on parle de cette Vérité comme d'un chemin conduisant à la Félicité, à l'Immortalité. Dans les Upanishads aussi, c'est par la voie de la Vérité que le sage ou voyant, Rishi ou Kavi, s'affranchit. Il s'affranchit de la fausseté, de l'état mortel, pour passer dans une existence immortelle. Nous sommes par conséquent en droit de supposer que le Véda et le Védanta partagent une conception identique. *(17)*

Cette conception psychologique est celle d'une vérité qui est vérité d'essence divine, non vérité des sensations et des apparences mortelles. Elle est *satyam*, vérité de l'être ; elle est dans son action *ṛtam*, ce qui est juste — vérité de l'être divin, déterminant une activité juste à la fois du mental et du corps ; elle est *bṛhat*, la vérité universelle procédant directement et sans déformation de l'Infini. La conscience qui lui correspond est elle aussi infinie, *bṛhat*, large, contrairement à la conscience du mental sensoriel

fondée sur la limitation. On dit de l'une qu'elle est *bhūmā*, la grande, de l'autre qu'elle est *alpa*, la petite. Cette conscience supramentale ou conscience-de-Vérité porte d'ailleurs un autre nom, Mahas, qui veut dire aussi le grand, le vaste. Et de même que la réalité objective des sensations et des apparences, qui est pleine de fausseté (*anṛtam*, la non-vérité ou application fausse de *satyam* dans l'activité mentale et corporelle), a pour instruments les sens, le mental sensoriel (*manas*) et l'intellect s'appuyant sur leur témoignage, de même la conscience-de-Vérité possède les facultés correspondantes — *dṛṣṭi*, *śruti*, *viveka*, la vision directe de la vérité, l'écoute directe de son message, la discrimination directe de ce qui est juste. Quiconque est en possession de cette conscience-de-Vérité, ou ouvert à l'action de ces facultés, est Rishi ou Kavi, sage ou voyant. Ce sont ces conceptions de la vérité, *satyam* et *ṛtam*, que nous devons appliquer dans cet hymne qui introduit le Véda. *(18)*

Agni dans le Véda est toujours présenté sous le double aspect de Force et de Lumière. Il est le pouvoir divin qui bâtit les mondes, pouvoir qui agit toujours avec une connaissance parfaite, car il est *jātavedas*, Celui qui connaît toutes les naissances — *viśvāni vayunāni vidvān* (X-122-2, VI-15-10) —, il connaît toutes les manifestations ou phénomènes, ou il possède toutes les formes et activités de la sagesse divine. En outre, il est dit et répété que les dieux ont fait d'Agni « l'Immortel dans les mortels », le pouvoir divin en l'homme, l'énergie d'accomplissement qui leur permet de travailler en lui. C'est ce travail que symbolise le sacrifice. *(19)*

D'un point de vue psychologique, nous pouvons donc considérer Agni comme la Volonté divine, inspirée parfaitement par la Sagesse divine et, en fait, une avec elle, le pouvoir dynamique ou efficient de la conscience-de-Vérité. Ceci est le sens évident du mot *kavi-kratuḥ*, « Lui dont la volonté active ou le pouvoir d'actualisation est celui du voyant », autrement dit, celui qui agit avec cette connaissance donnée par la conscience-de-Vérité où n'existent ni inadéquation ni erreur. Les épithètes qui suivent

confirment cette interprétation. Agni est *satya*, vrai dans son être; la possession parfaite de sa propre vérité et de la vérité essentielle des choses lui donne le pouvoir de l'appliquer parfaitement dans tout acte et mouvement de force. Il possède à la fois *satyam* et *ṛtam*. Par ailleurs, il est *citra-śravastamaḥ*; *ṛtam* confère une plénitude d'inspirations richement lumineuses et diversifiées, qui permettent d'accomplir l'action parfaite. Car toutes ces épithètes sont celles d'Agni en tant que *hotṛ*, le prêtre du sacrifice, celui qui fait l'offrande. C'est, par conséquent, ce pouvoir d'Agni d'appliquer la Vérité dans l'action (*karma* ou *apas*), symbolisée par le sacrifice, qui explique pourquoi les hommes se tournent vers lui. L'importance du feu sacrificiel dans le rituel extérieur correspond à l'importance de cette force intérieure de Lumière et de Pouvoir unifiés dans le rite intérieur, permettant dialogue et échange entre le mortel et l'Immortel. Ailleurs, Agni est fréquemment décrit comme l'émissaire, *dūta*, le moyen de communication et d'échange. *(20)*

Nous voyons alors à quel titre Agni est convié au sacrifice. « Qu'il vienne, dieu parmi les dieux » (*rik 5*). La prépondérance accordée à l'idée de divineté par cette répétition, *devo devebhiḥ*, se comprend mieux si nous nous rappelons qu'Agni est constamment décrit comme le dieu dans les êtres humains, l'Immortel dans les mortels, l'Hôte divin. Nous pouvons restituer pleinement le sens psychologique en traduisant : « Qu'il vienne, pouvoir divin parmi les pouvoirs divins. » Car dans une lecture superficielle du Véda, les dieux sont les pouvoirs universels de la Nature physique personnifiée; pour une lecture plus en profondeur, ils doivent être les pouvoirs universels de la Nature en ses activités subjectives, Volonté, Mental, etc. Mais le Véda sépare toujours l'action ordinaire, humaine ou mentale, de ces puissances, *manuṣvat*, et leur action divine. On admet que l'homme, par le juste emploi de leur action mentale dans le sacrifice intérieur aux dieux, peut les convertir en leur nature véritable ou divine, le mortel devenir immortel. Ainsi les Ribhus, qui étaient au début des êtres humains ou représentaient des facultés humaines, sont devenus

des pouvoirs divins et immortels, par la perfection dans l'action, *sukṛtyayā* (I-20-8), *svapasyayā* (III-3-11). Le sacrifice semble ainsi symboliser ce don de soi réitéré de l'être humain au divin et cette descente perpétuelle du divin dans l'humain. *(21)*

L'état d'immortalité ainsi atteint est conçu comme un état de félicité ou béatitude, fondé sur une Vérité et une Justice parfaites, *satyam ṛtam*. C'est comme cela, à mon avis, qu'il faut comprendre le vers qui suit (*rik* 6) : « Le bien (bonheur) que tu créeras pour celui qui donne, telle est cette vérité de toi, ô Agni. » Autrement dit, cette vérité, qui est la nature d'Agni, est essentiellement l'absence de mal, l'état de bien et de bonheur parfaits que le *ṛtam* porte en soi et qui sera nécessairement créé dans le mortel, dès lors qu'il offre le sacrifice en faisant intervenir Agni, le prêtre divin. *Bhadram* désigne tout ce qui est bon, de bon augure, heureux, et n'a nul besoin lui-même de revêtir une signification profonde. Mais nous le rencontrons dans le Véda utilisé, comme *ṛtam*, dans un sens spécial. L'un des hymnes (V-82-4,5) l'oppose au mauvais rêve, *duḥṣvapnyam*, la conscience fausse de ce qui n'est pas le *ṛtam*, et de *duritam*, la démarche fausse, qui désigne tout ce qui est mal et cause la souffrance. *Bhadram* équivaut donc à *suvitam*, la démarche juste, qui signifie, sous toutes leurs formes, le bien et la félicité appartenant à l'état de la Vérité, le *ṛtam*. C'est *mayas*, la félicité ; et les dieux qui incarnent la conscience-de-Vérité sont appelés *mayobhuvaḥ* (I-13-9), ceux qui apportent ou portent dans leur être la félicité. Ainsi chaque élément du Véda, pour peu qu'il soit bien compris, éclaire chacun des autres éléments. Ce n'est que lorsque nous nous laissons égarer par ses voiles que nous jugeons le texte incohérent. *(22)*

Le vers suivant (*rik* 7) stipule, semble-t-il, la condition indispensable au succès du sacrifice : jour après jour, dans la nuit comme dans la lumière, la pensée chez l'être humain, avec soumission et obéissance, adoration et don de soi, doit constamment s'en remettre à la Volonté et à la Sagesse divines que représente Agni. La Nuit et le Jour, *naktoṣāsā*, sont eux aussi symboliques,

comme tous les autres dieux du Véda, et cela paraît signifier que, dans tous les états de conscience, qu'ils soient illuminés ou obscurs, toutes les activités doivent constamment se soumettre et s'en remettre au gouvernement divin. *(23)*

Car de nuit comme de jour, Agni jaillit resplendissant des sacrifices (*rik 8*) ; il est le gardien de la Vérité, de *ṛtam* en l'homme, et la défend contre les pouvoirs de l'obscurité ; il est ce brasier qui ne cesse de brûler, même lorsque le mental se trouve obscurci ou assailli. Les idées ainsi brièvement esquissées au huitième vers se retrouvent constamment dans tous les hymnes à Agni du Rig-Véda. *(24)*

On dit enfin d'Agni qu'il « grandit dans sa propre demeure ». Nous ne pouvons plus nous satisfaire de l'explication qui veut que la demeure personnelle d'Agni soit cette pièce où l'hôte entretient le feu védique. Il nous faut chercher dans le Véda lui-même une autre interprétation et nous la trouvons dans l'hymne 75, Rik 5, du premier Mandala : « Sacrifie pour nous à Mitra et à Varuna, sacrifie aux dieux, à la Vérité, au Vaste, ô Agni, sacrifie à ta propre demeure [1]. » *(25)*

Ici, *ṛtaṁ bṛhat* et *svaṁ damam* semblent exprimer le but du sacrifice, et ceci est en consonance parfaite avec l'imagerie du Véda, qui décrit fréquemment le sacrifice comme un périple vers les dieux, et l'homme lui-même comme un voyageur en route vers la vérité, la lumière ou la félicité. La Vérité, le Vaste et la demeure propre d'Agni sont donc, on le voit bien, synonymes. On dit fréquemment d'Agni et des autres dieux qu'ils sont nés dans la Vérité, qu'ils habitent le Large ou le Vaste. Le sens, alors, dans notre passage sera qu'Agni, volonté et pouvoir divin en l'homme, grandit dans la conscience-de-Vérité, son domaine propre, où se dissipent toutes les fausses limitations, *urāv-anibādhe* (III-1-11), « dans le Vaste et l'Illimité ». *(26)*

Ainsi, dans ces quatre vers de l'hymne qui sert de prélude au Véda, nous voyons mentionnées dès le départ les idées

1. *yajā no mitrāvaruṇā, yajā devān ṛtaṁ bṛhat, agne yakṣi svaṁ damam.*

essentielles des Rishis védiques : — le concept d'une conscience-de-Vérité supramentale et divine, — l'invocation des dieux, conçus comme Pouvoirs de la Vérité, pour élever l'homme et le sortir des illusions du mental mortel, — la réalisation dans et par cette Vérité d'un état immortel de bien et de félicité parfaits — et, enfin, le sacrifice intérieur et l'offrande à l'Immortel de ce que le mortel possède et est, comme moyen pour parvenir à la perfection divine. Tous les autres aspects spirituels de la pensée védique s'articulent autour de ces concepts fondamentaux. *(27)*

Chapitre VII

Varuna-Mitra et la Vérité

Si la notion de Vérité, que nous avons découverte dans le tout premier hymne du Véda, contient réellement ce que nous avons supposé et équivaut, d'un point de vue conceptuel, à l'idée d'une conscience supramentale, qui conditionne l'état d'immortalité ou de béatitude, et si celle-ci est bien l'idée fondamentale des Rishis védiques, nous la verrons nécessairement se répéter d'hymne en hymne, et servir de pivot aux autres réalisations psychologiques qui en dépendent. Dans le Sukta suivant, le deuxième hymne de Madhucchandas, adressé à Indra et Vayu, nous trouvons un autre passage plein d'allusions psychologiques claires et cette fois tout à fait indéniables, qui insiste sur l'idée de *ṛtam* avec une force encore plus grande que dans l'hymne précédent à Agni. Le passage comprend les trois derniers Riks du Sukta.

mitraṁ huve pūtadakṣaṁ, varuṇaṁ ca riśādasam ;
dhiyaṁ ghṛtācīṁ sādhantā.
ṛtena mitrāvaruṇāv, ṛtāvṛdhāv ṛtaspṛśā ;
kratuṁ bṛhantam āśāthe.
kavī no mitrāvaruṇā, tuvijātā urukṣayā ;
dakṣaṁ dadhāte apasam. (I-2-7 à 9) *(1)*

Dans le premier Rik de ce passage, nous avons le mot *dakṣa*, que Sayana d'habitude traduit par force, mais susceptible d'une signification psychologique, le mot important *ghṛta* à la forme adjective, *ghṛtācī*, et l'expression étonnante *dhiyaṁ ghṛtācīm*. La traduction littérale de ce vers serait : « J'invoque Mitra, à la force purifiée (*ou*, au discernement purifié), et Varuna, destructeur de nos ennemis, perfectionnant (*ou*, accomplissant) tous deux une brillante compréhension. » *(2)*

Dans le deuxième Rik, nous avons la triple répétition de *ṛtam*, et les mots *bṛhat* et *kratu*, auxquels nous avons attaché une importance considérable dans l'interprétation psychologique du Véda. Ici, *kratu* peut signifier soit la tâche du sacrifice, soit le pouvoir de réalisation. Un passage similaire dans le Véda, où il est dit que Varuna et Mitra atteignent ou goûtent par la Vérité un puissant sacrifice, *yajñaṁ bṛhantam āśāthe*, semble accréditer le premier sens. Mais ce rapprochement n'est pas concluant ; car si dans une expression il est question du sacrifice lui-même, dans l'autre il peut s'agir du pouvoir ou de la force qui effectue le sacrifice. Traduit mot à mot, le vers donnerait : « Par la Vérité, Mitra et Varuna, grandissant dans la Vérité, touchant la Vérité, goûtent (*ou*, atteignent) une action puissante », ou « un vaste (effectif) pouvoir ». *(3)*

Dans le troisième Rik enfin, nous retrouvons *dakṣa;* nous avons le mot *kavi*, voyant, déjà associé par Madhucchandas à *kratu*, action ou volonté ; nous avons l'idée de la Vérité ; et nous avons l'expression *urukṣayā*, *uru*, large ou vaste, étant un synonyme possible de *bṛhat*, le vaste, qui sert à désigner le monde ou plan de la conscience-de-Vérité, la « propre demeure » d'Agni. Je traduis le vers littéralement : « Pour nous, Mitra et Varuna, voyants, aux multiples naissances, en leur vaste demeure, garantissent la force (*ou*, discernement) qui accomplit l'action. » *(4)*

On note aussitôt que ce passage du second hymne présente un enchaînement d'idées et plusieurs formules absolument identiques à celles sur lesquelles nous nous sommes appuyés dans le premier Sukta. Mais elles sont employées autrement, et les notions de discernement purifié, d'intelligence richement brillante, *dhiyaṁ ghṛtācīm*, et d'action de la Vérité dans la tâche du sacrifice, *apas*, introduisent certaines précisions nouvelles, qui nous renseignent davantage sur les idées centrales des Rishis. *(5)*

Sayana traduit généralement par « force » le mot *dakṣa*, le seul dans ce passage dont le sens soit réellement suspect. Il vient d'une racine qui, comme la plupart de ses congénères, par exemple *daś*, *diś*, *dah*, évoquait au départ, entre autres acceptions typiques,

une pression hostile et par suite toute forme de lésion, mais en particulier le fait de diviser, couper, écraser ou parfois brûler. La plupart des mots signifiant « force » partageaient au départ cette notion de force néfaste, la force brutale du combattant et du tueur, le genre de force éminemment appréciée par l'homme primitif, se taillant violemment une place sur cette terre dont il avait hérité. Nous constatons cette relation dans le mot sanskrit ordinaire pour force, *balam*, qui est de la même famille que le grec *ballo*, je frappe, et *belos*, arme. *Dakṣa*, au sens de force, a la même provenance. *(6)*

Mais ce même concept de division conduisait aussi, conformément à la psychologie d'un langage en cours d'élaboration, à un ordre d'idées complètement différent; quand l'homme en effet désirait mettre un mot sur ses conceptions intellectuelles, le plus simple pour lui était d'appliquer au mouvement mental les images de l'action physique. On utilisa donc l'idée de division ou de séparation matérielle pour communiquer celle de distinction. Elle a d'abord servi, semble-t-il, à caractériser la perception visuelle, puis le fait de séparer mentalement — le discernement, le jugement. C'est ainsi que la racine *vid*, qui veut dire en sanskrit trouver ou connaître, signifie voir en grec et en latin. *Dṛś*, voir, voulait dire au départ déchirer, fendre en deux, séparer; *paś*, voir, a une origine similaire. Nous avons trois racines presque identiques qui sont très instructives à cet égard : — *pis*, blesser, nuire, être fort; *piṣ*, blesser, nuire, être fort, écraser, broyer; et enfin *piś*, former, façonner, organiser, être réduit à l'état d'éléments — tous ces sens trahissant l'idée originelle de séparation, division, coupure en deux, avec leurs dérivés, *piṣāca*, diable, et *piśuna*, qui signifie d'une part dur, cruel, méchant, fourbe, insultant, venant tous de l'idée de faire du tort, et d'autre part « ce qui indique, révèle, exhibe, clarifie », provenant de l'autre sens de distinction. Ainsi *kri*, blesser, diviser, éparpiller, apparaît dans le grec *krino*, je passe au crible, choisis, juge, détermine. *Dakṣa* a une histoire similaire. Il est à rapprocher de la racine *daś*, qui en latin nous donne *doceo*, j'enseigne, et en grec *dokeo*, je pense, juge, suppute

et *dokazo*, j'observe, suis d'avis. Il en va de même pour la racine voisine *diś*, signifiant désigner ou enseigner, en grec *deiknumi*. *Dakṣa* lui-même se retrouve quasiment lettre pour lettre dans le grec *doxa*, opinion, jugement et *dexios*, adroit, habile, dextre ou dextérité. En sanskrit la racine *dakṣ* veut dire blesser, tuer mais aussi être compétent, capable ; l'adjectif *dakṣa* veut dire adroit, habile, compétent, adéquat, soigneux, attentif ; *dakṣiṇa* signifie adroit, habile, dextre, comme *dexios* ; et le nom *dakṣa* signifie, outre force et aussi perfidie qui viennent du sens de blesser, capacité ou aptitude mentale, comme les autres mots de la même famille. Nous pouvons faire aussi un rapprochement avec le mot *daśā*, au sens de mental, compréhension. Toutes ces preuves cumulées semblent indiquer assez clairement que *dakṣa* doit avoir signifié jadis discernement, jugement, pouvoir de discrimination de la pensée, et que son sens de capacité intellectuelle provient de ce sens de division mentale et non d'un transfert de l'idée de force physique au pouvoir du mental. *(7)*

Nous avons par conséquent dans le Véda trois sens possibles pour *dakṣa*, la force en général, le pouvoir mental et plus précisément la capacité de juger, de discerner. *Dakṣa* est constamment associé à *kratu* ; les Rishis aspirent aux deux ensemble, *dakṣāya kratve*, ce qui peut signifier simplement « capacité et pouvoir effectif » ou « volonté et discernement ». Nous retrouvons perpétuellement le terme dans des passages où tout le contexte traite des activités mentales. Il y a enfin cette déesse Dakshina, vraisemblablement un aspect féminin de Daksha, dieu lui-même et, par la suite dans les Puranas, l'un des Prajapatis, ou pères fondateurs ; — nous avons Dakshina associée à la manifestation de la connaissance et se confondant parfois presque avec Usha, l'Aurore divine, qui confère l'illumination. Dakshina, selon moi, comme les plus célèbres Ila, Sarasvati et Sarama, serait une des quatre déesses symbolisant les quatre facultés de *ṛtam*, la conscience-de-Vérité, Ila représentant la vision du vrai ou révélation, Sarasvati l'écoute du vrai ou inspiration, le verbe divin, Sarama l'intuition, et Dakshina la discrimination intuitive

séparatrice. *Dakṣa* désignerait alors cette discrimination, étant soit le jugement mental sur le plan de l'intellect, soit le discernement intuitif sur le plan de *ṛtam*. *(8)*

Les trois Riks qui nous occupent forment la conclusion d'un hymne, dont les trois premiers vers sont adressés à Vayu seul et les trois suivants à Indra et Vayu. Indra, dans une lecture psychologique des hymnes, représente comme nous le verrons le Pouvoir du Mental. Le terme désignant les facultés sensorielles, *indriya*, est tiré de son nom. Son royaume attitré est Svar, mot qui signifie soleil ou lumineux, apparenté à *sūra* et *sūrya*, le soleil, et qui est utilisé pour désigner le troisième des *vyāhṛtis* védiques et le troisième des mondes védiques, correspondant au principe du Mental pur ou inobscurci. Surya représente l'illumination de *ṛtam* se levant sur le mental ; Svar est ce plan de la conscience mentale qui reçoit directement l'illumination. Vayu, pour sa part, est toujours associé au Prana ou Énergie de Vie, qui fournit à l'organisme toute la panoplie des activités nerveuses soutenant chez l'homme les énergies mentales gouvernées par Indra. Leur combinaison constitue la mentalité humaine ordinaire. Ces deux dieux dans l'hymne sont conviés à venir partager ensemble le vin de Soma. Ce vin de Soma représente, comme en témoigne amplement le Véda — et notamment le neuvième livre, recueil de plus de cent hymnes dédiés à la divinité Soma —, l'ivresse de l'Ananda, le délice divin de l'être, affluant sur le mental depuis la conscience supramentale, par l'entremise de *ṛtam*, la Vérité. Si nous acceptons cette lecture, nous pouvons aisément restituer la signification psychologique de l'hymne. *(9)*

Indra et Vayu prennent conscience, *cetathaḥ*, de cette coulée du vin de Soma ; autrement dit, le pouvoir mental et le pouvoir vital, collaborant dans la mentalité humaine, doivent percevoir l'afflux de cet Ananda, cet Amrita, ce délice et cette immortalité venant d'en haut. Ils le reçoivent dans toute la plénitude des énergies mentales et nerveuses [1] (I-2-5). L'irruption de cet Ananda

1. *cetathaḥ sutānāṁ vājinīvasū.*

marque le commencement d'une nouvelle action, préparant dans le mortel la conscience immortelle, et Indra et Vayu sont priés de venir parfaire rapidement ces nouvelles opérations en y conviant la pensée [2] (I-2-6). Car *dhī* est le pouvoir de la pensée, l'intellect ou compréhension. Il sert d'intermédiaire entre la mentalité ordinaire, représentée par le couple Indra-Vayu, et le *ṛtam* ou conscience-de-Vérité. *(10)*

C'est là qu'interviennent Varuna et Mitra, et que commence notre passage (*rik* 7). Sans clef psychologique, le lien entre la première partie de l'hymne et sa conclusion, tout comme la relation entre le couple Varuna-Mitra et le couple Indra-Vayu, restent assez obscurs. Avec cette clef, les deux rapports deviennent évidents ; ils dépendent même en fait l'un de l'autre. Car le début de l'hymne a pour sujet la préparation — d'abord des forces vitales représentées par Vayu qui est seul invoqué dans les trois premiers Riks, puis de la mentalité représentée par le couple Indra-Vayu — aux opérations de la conscience-de-Vérité dans l'être humain ; la conclusion concerne le travail de la Vérité sur la mentalité, de façon à parfaire l'intellect et développer l'action. Varuna et Mitra sont deux des quatre dieux qui incarnent ce travail de la Vérité dans le mental et le tempérament humains. *(11)*

Quand s'opère une telle transition d'un mouvement de pensée à un autre qui en découle, le Véda a pour habitude de souligner le rapport de dépendance en répétant dans le second mouvement un mot important qui figure déjà à la fin du mouvement précédent. Ce principe d'itération suggestive, un peu à la manière d'un écho, imprègne tous les hymnes et constitue un procédé de style typique chez tous les Rishis. Le mot de liaison est ici *dhī*, pensée ou intellect. *Dhī* diffère du mot plus courant *mati*, qui signifie mentalité ou action mentale en général et qui désigne tantôt la pensée, tantôt le sentiment, tantôt l'état mental dans son ensemble. *Dhī* est le mental idéatif ou intellect ; dans sa fonction de compréhension, il retient tout ce qui vient à lui, le définit et le

2. *ā yātam upa niṣkṛtaṁ makṣū dhiyā.*

met à sa juste place (la racine *dhī* signifie en effet tenir ou placer) ; *Dhī* désigne souvent en outre l'activité intellectuelle, une pensée ou des pensées particulières. C'est ainsi qu'Indra et Vayu ont été conviés à parfaire par la pensée la mentalité nerveuse, *niṣkṛtaṁ ...dhiyā*. Mais cet instrument, la pensée, doit lui-même être perfectionné, enrichi, clarifié, avant que le mental puisse devenir capable d'une libre communication avec la conscience-de-Vérité. C'est pourquoi on s'adresse à Varuna et Mitra, Pouvoirs de la Vérité, comme à ceux qui « réalisent (*ou*, rendent parfait) une pensée richement lumineuse », *dhiyaṁ ghṛtācīṁ sādhantā*. *(12)*

C'est la première fois dans le Véda que le mot *ghṛta* apparaît, sous une forme adjective modifiée, et ce n'est pas un hasard s'il sert d'épithète au terme védique désignant l'intellect, *dhī*. Ailleurs également, nous le trouvons constamment associé aux mots *manas*, *maniṣā*, ou dans un contexte où il est question d'activité de la pensée. La racine *ghṛ* suggère l'idée d'une brillance ou chaleur forte, comme celle du feu ou du soleil d'été. Elle signifie aussi asperger ou oindre, comme en grec *chrio*. Elle peut servir à désigner un liquide quelconque, mais surtout un liquide brillant et épais. Les Rishis védiques ont su mettre à profit l'ambiguïté créée par cette double signification en désignant par ce mot, concrètement le beurre clarifié du sacrifice, secrètement un état ou une activité, riches et brillants, du pouvoir intellectuel, *medhā*, servant de base et substance à la pensée illuminée. *Dhiyaṁ ghṛtācīm* signifie, par conséquent, l'intellect rempli d'une activité mentale riche et brillante. *(13)*

Varuna et Mitra, qui réalisent ou rendent parfait cet état de l'intellect, sont distingués par deux épithètes séparées. Mitra est *pūtadakṣa*, doté d'un jugement purifié ; Varuna est *riṣādas*, il détruit tous ceux qui sont malveillants ou hostiles. Il n'existe pas dans le Véda d'épithètes purement décoratives. Chaque mot est destiné à dire, à ajouter quelque chose au sens en relation étroite avec l'idée contenue dans la phrase où il figure. Deux obstacles empêchent l'intellect d'être un miroir parfait et lumineux de la conscience-de-Vérité ; d'abord, l'impureté du discernement ou

faculté discriminante, qui entraîne une confusion de la Vérité ; deuxièmement, les causes ou influences multiples, qui interfèrent avec l'expansion de la Vérité, en réduisant sa pleine application ou en brisant le lien et l'harmonie des pensées qui l'expriment, ce qui appauvrit et falsifie son contenu. De même que les dieux incarnent dans le Véda des pouvoirs universels descendus de la conscience-de-Vérité, qui édifient l'harmonie des mondes et dans l'homme sa perfection progressive, de même des agents hostiles, Dasyus et Vritras, cherchant à stopper, restreindre, accaparer ou nier, représentent les influences qui travaillent à faire échouer cette entreprise. Varuna dans le Véda se caractérise toujours par un pouvoir d'Étendue et de Pureté ; quand par conséquent il est présent dans l'homme en tant que force consciente de la Vérité, tout ce qui limite et souille la nature en y faisant entrer faute, péché et mal est détruit à son contact. Il est *riṣādas*, destructeur de l'ennemi, de tout ce qui cherche à nuire au progrès. Mitra, pouvoir comme Varuna de la Lumière et de la Vérité, représente surtout Amour, Joie et Harmonie, les fondements de *mayas*, la béatitude védique. Opérant avec la pureté de Varuna et communiquant cette pureté au discernement, il lui permet de se débarrasser de tous les désaccords et désordres et d'établir le fonctionnement correct d'un intellect fort et lumineux. *(14)*

Un tel progrès rend possible l'action de la conscience-de-Vérité, le *ṛtam*, dans la mentalité humaine (*rik* 8). Avec le *ṛtam* pour instrument, *ṛtena*, étendant l'action de la Vérité en l'homme, *ṛtā-vṛdhā*, touchant ou atteignant la Vérité, c'est-à-dire réussissant à mettre la conscience mentale en contact avec et en possession de la conscience-de-Vérité, *ṛta-spṛśā* — Mitra et Varuna disposent alors d'un vaste pouvoir de volonté efficient, *kratuṁ bṛhantam āśāthe*. Car c'est la Volonté avant tout qui rend le sacrifice intérieur efficace, mais une Volonté en harmonie avec la Vérité, et donc guidée par un discernement purifié. La Volonté, à mesure qu'elle pénètre l'étendue de la conscience-de-Vérité, devient elle-même large et vaste, acquiert une vision illimitée et une efficacité que rien ne gêne ou entrave.

Elle agit *urāv-anibādhe* dans le Vaste, où n'existent ni obstacle, ni cloisonnement. *(15)*

Les deux conditions requises sur lesquelles ne cessent d'insister les Rishis védiques sont ainsi satisfaites, Lumière et Pouvoir, Lumière de la Vérité agissant dans la connaissance, *dhiyaṁ ghṛtācīm*, Pouvoir de la Vérité agissant dans la Volonté effective et illuminée, *kratuṁ bṛhantam*. Dès lors, Varuna et Mitra nous apparaissent dans le dernier vers (*rik* 9) de l'hymne, agissant en pleine possession de leur Vérité, *kavī tuvijātā urukṣayā*. *Kavi*, nous l'avons vu, désigne celui qui possède la conscience-de-Vérité et use de ses facultés de vision, d'inspiration, d'intuition, de discrimination. *Tuvijātā*, c'est « nés multiplement », car *tuvi*, signifiant au départ force ou énergie, est employé ici comme le mot français « force » au sens de beaucoup. Mais la naissance des dieux implique toujours dans le Véda leur manifestation ; *tuvijātā* signifie donc « aux manifestations multiples », aux nombreuses formes et activités. *Urukṣayā* veut dire résidant dans l'étendue, idée reprise souvent dans les hymnes ; *uru* est synonyme de *bṛhat*, le Vaste, et désigne cette liberté infinie de la conscience-de-Vérité. Les activités croissantes de *ṛtam* entraînent donc la manifestation dans l'être humain des Pouvoirs d'expansion et de pureté, de joie et d'harmonie, manifestation riche d'aspects, établie dans le vaste de *ṛtam* et utilisant les facultés de la conscience supramentale. *(16)*

Cette manifestation des Pouvoirs de la Vérité soutient ou assure le discernement, pendant qu'il accomplit la tâche, *dakṣaṁ dadhāte apasam*. Le discernement, désormais purifié et soutenu, agit en ayant la perception de la Vérité comme pouvoir de la Vérité et réalise la perfection des activités d'Indra et Vayu, en libérant les pensées et la volonté de toute imperfection et confusion dans leur fonctionnement et leurs résultats. *(17)*

Pour appuyer l'interprétation donnée aux termes de ce passage, nous pouvons citer un Rik tiré du dixième Sukta dans le quatrième Mandala : « Alors, ô Agni, c'est toi qui es devenu l'aurige

de la Volonté heureuse, du Discernement qui rend parfait, de la Vérité qui est le Vaste[3] » (IV-10-2). Nous retrouvons ici la même idée que dans le premier hymne du premier Mandala, la volonté effective qui est la nature de la conscience-de-Vérité, *kavikratuḥ*, et qui engendre par conséquent le bien, *bhadram*, dans un état de béatitude. L'expression *dakṣasya sādhoḥ* apporte à la fois une variante et une explication de la dernière formule du second hymne, *dakṣam apasam*, le discernement permettant à l'homme de parfaire et mener à bien son travail intérieur. Nous avons la vaste Vérité, but ultime de ces deux activités de pouvoir et de connaissance, Volonté et Discernement, *kratu* et *dakṣa*. Les hymnes du Véda se corroborent toujours l'un l'autre en reproduisant les mêmes termes et idées, et le même rapport des idées entre elles. Ceci serait impossible s'ils n'étaient basés sur une doctrine cohérente, attribuant une signification précise à des termes aussi fréquents que *kavi*, *kratu*, *dakṣa*, *bhadram*, *ṛtam*, etc. Les Riks fournissent eux-mêmes la preuve que cette signification est psychologique, car autrement les termes employés perdent leur connotation fixe, leur sens exact, leur corrélations nécessaire, et la constante récurrence de leurs associations doit être considérée comme fortuite, sans motif ni intention. *(18)*

Nous constatons alors que dans le second hymne se retrouvent les mêmes idées maîtresses que dans le premier. Tout est basé sur la conception védique centrale du supramental ou conscience-de-Vérité, qui représente le but et le suprême accomplissement que s'efforce d'atteindre la mentalité de plus en plus parfaite de l'être humain. Dans le premier hymne, ceci est simplement déclaré comme étant l'objet du sacrifice et la mission spécifique d'Agni. Le second hymne indique le travail préliminaire qu'accomplissent Indra et Vayu, Mitra et Varuna, pour préparer la mentalité ordinaire de l'homme grâce à la force de l'Ananda et au progrès croissant de la Vérité. *(19)*

3. *adhā hyagne krator bhadrasya dakṣasya sādhoḥ, rathīr ṛtasya bṛhato babhūtha.*

Nous verrons que le Rig-Véda tout entier module en fait constamment ce double thème, à savoir la préparation mentale et corporelle de l'être humain, et la réalisation en lui d'un état divin ou immortel, une fois atteintes et développées la Vérité et la Béatitude. *(20)*

Chapitre VIII

Les Ashvins — Indra — les Vishvédévas

Le troisième hymne de Madhucchandas célèbre encore le sacrifice du Soma. Il se compose, comme le précédent, de mouvements de trois strophes, le premier adressé aux Ashvins, le second à Indra, le troisième aux Vishvédévas, le quatrième à la déesse Sarasvati. Cet hymne comporte lui aussi, dans le mouvement final — l'invocation à Sarasvati —, un passage ayant une signification psychologique évidente, d'une clarté beaucoup plus grande en fait que ceux qui nous ont jusqu'ici aidés à comprendre la pensée secrète du Véda. *(1)*

Mais l'hymne entier est rempli d'allusions psychologiques, et exprime le rapport étroit et même l'identité que les Rishis védiques ont cherché à établir et à parfaire entre les trois préoccupations essentielles de l'âme humaine : la Pensée qui débouche sur l'illumination victorieuse, l'Action qui culmine en une puissance capable de tout réaliser, la Joie et ses suprêmes extases spirituelles. Le vin de Soma symbolise la substitution de l'Ananda divin au plaisir ordinaire des sens. L'échange s'accomplit en divinisant chez nous le processus de la pensée et, à mesure qu'il progresse, celui-ci favorise à son tour l'accomplissement total du mouvement qui l'a inspiré. La Vache, le Cheval, le vin de Soma représentent ce triple sacrifice, ayant pour aspects ou éléments principaux l'offrande de *ghṛta*, le beurre clarifié issu de la vache, l'offrande du cheval, *aśvamedha*, et l'offrande du vin de Soma. Existe aussi, en arrière-plan, l'offrande du gâteau, qui figure peut-être le don du corps, de la Matière. *(2)*

(*riks 1 à 3*) — Nous commençons par une invocation aux deux Ashvins (*rik 1*), les Cavaliers sur le Cheval, Castor et Pollux dans les anciens mythes méditerranéens. La mythologie comparée estime qu'ils représentent deux étoiles jumelles dans les cieux qui, pour une raison quelconque, eurent plus de chance que le reste

de la tribu céleste et inspirèrent aux Aryens un culte particulier. Voyons cependant comment ils sont dépeints dans l'hymne qui nous occupe. La description commence par « Ashvins, seigneurs de béatitude, aux pieds agiles, aux jouissances multiples [1] ». Le mot *śubh*, de même que les termes *ratna* et *candra*, peut signifier lumière ou réjouissance ; mais dans ce passage il est associé, semble-t-il, à l'adjectif *purubhujā*, « aux jouissances multiples », et au verbe *canasyatam*, « se délecter », et on doit par conséquent lui donner le sens de bonheur ou béatitude. *(3)*

Puis (*rik 2*), ces dieux jumeaux sont appelés « Ashvins, âmes divines, aux nombreuses actions, détenteurs de la pensée », qui acceptent les paroles du Mantra et s'en réjouissent « avec une pensée brillante d'énergie [2] ». *Nṛ*, dans le Véda, s'applique aussi bien aux dieux qu'aux êtres humains et ne désigne pas simplement un homme ; il signifiait au départ, selon moi, fort ou dynamique et par suite mâle, et qualifiait les dieux mâles, âmes ou pouvoirs divins actifs, *puruṣas*, face aux divinités féminines, *gnāḥ*, qui sont leurs énergies. Il conservait encore en grande partie son sens premier dans la pensée des Rishis, comme l'indiquent le mot *nṛmṇa*, force, et l'expression *nṛtama nṛṇām* (I-77-4), le plus fort des pouvoirs divins. *Śavas* et sa forme adjective *śavīra* impliquent l'idée d'énergie, mais toujours avec cette connotation subtile de flamme ou de lumière ; l'épithète *śavīra* convient donc parfaitement à *dhī*, la pensée pleine d'une énergie brillante ou fulgurante. *Dhiṣṇyā* est à rapprocher de *dhiṣaṇā*, intellect ou compréhension, et Sayana le traduit par intellectuels, *buddhimantau*. *(4)*

Plus loin (*rik 3*), les Ashvins sont dits « efficaces dans l'action, pouvoirs du mouvement, se ruant en chemin [3] ». Sayana traduit les épithètes védiques *dasra* et *dasma* indifféremment par détruisant ou beau ou bienfaisant, selon son humeur ou sa

1. *dravatpāṇī śubhaspatī purubhujā.*
2. *purudaṁsasā narā śavīrayā dhiyā dhiṣṇyā.*
3. *dasrā nāsatyā rudravartanī.*

convenance. Je les relie à la racine *das*, non au sens de couper, diviser, d'où elle tire ses deux significations de détruire et de donner, ni au sens de discerner, voir, d'où vient la lecture de Sayana, beau, *darśanīya*, mais au sens de faire, agir, façonner, accomplir, comme dans le *purudaṁsasā* du second Rik. *Nāsatya* serait d'après certains un patronyme; les grammairiens lui ont jadis ingénieusement fabriqué le sens de « vrai, ce qui n'est pas faux »; mais selon moi il provient de la racine *nas*, mouvoir. Les Ashvins, ne l'oublions pas, étant des cavaliers, sont souvent dépeints par des épithètes désignant un mouvement, comme « aux pieds agiles », « se ruant en chemin »; Castor et Pollux dans la mythologie gréco-latine protègent les marins en voyage et les sauvent de la tempête et du naufrage; rappelons-nous enfin que le Rig-Véda lui aussi en fait des pouvoirs qui transportent les Rishis comme sur un navire ou les empêchent de se noyer dans l'océan. *Nāsatyā*, par conséquent, peut très bien signifier les seigneurs du voyage, de la traversée, ou les pouvoirs du mouvement. Les érudits contemporains traduisent *rudravartani* par « aux sentiers rouges », épithète jugée toute indiquée pour les étoiles, et ils citent l'expression similaire *hiraṇyavartani*, « ayant un sentier d'or ou brillant ». Il est certain que *rudra* a dû autrefois signifier brillant, de couleur foncée, rouge, comme les racines *ruṣ* et *ruś*, *rudhira*, le sang, rouge, le latin *ruber*, *rutilus*, *rufus*, tous voulant dire rouge. *Rodasī*, forme duelle du terme védique désignant le couple ciel et terre, signifiait probablement « les brillants », tout comme *rajas* et *rocana*, autres termes védiques désignant les mondes célestes et terrestres. Cette famille de mots dénote par ailleurs l'idée de blessure et de violence, et ce sens se retrouve dans la plupart des différentes racines qui la composent. Féroce ou violent semble donc pour *rudra* une traduction aussi valable que rouge. Les Ashvins sont à la fois *hiraṇyavartanī* et *rudravartanī*, parce qu'ils sont simultanément pouvoirs de la Lumière et de la Force nerveuse; dans le premier cas leur mouvement est celui d'un or brillant, dans l'autre il est impétueux. Nous trouvons

dans un hymne (V-75-3) la formule *rudrā hiraṇyavartanī*, violents et empruntant des chemins de lumière ; quiconque a un tant soit peu de respect pour la cohérence du sens aura peine à croire qu'il s'agit ici d'étoiles rouges dont le mouvement ou la trajectoire sont dorés. *(5)*

En l'espace de trois vers (I-3-1 à 3) deux étoiles d'une constellation céleste se voient donc attribué un assortiment impressionnant de fonctions psychologiques ! Si les Ashvins ont bien désigné à l'origine des astres physiques, il est clair qu'ils ont depuis longtemps perdu, comme ce fut le cas dans la mythologie grecque, leur nature purement stellaire pour acquérir comme Athéné, déesse de l'aurore, un caractère et une fonction psychologiques. Ils sont les cavaliers sur la monture, Ashva, symbole de la force et spécialement de l'énergie de Vie et de la force nerveuse, le Prana. Ils sont communément perçus comme dieux du plaisir, chercheurs de miel ; ils sont médecins, ils redonnent la jeunesse aux vieillards, la santé aux malades, un corps intact aux mutilés. Ils se distinguent aussi par leur mouvement, prompt, brusque, irrésistible ; on ne cesse de louer leur char rapide et invincible, et on les montre ici dotés de pieds agiles et se mouvant avec fureur. Leur célérité ressemble à celle des oiseaux, du mental, du vent (V-77-3 et V-78-1). Pour l'homme ils convoient dans leur char des satisfactions mûres ou parfaites, ils sont créateurs de béatitude, *mayas*. De telles indications sont merveilleusement claires. Elles montrent que les Ashvins représentent un double pouvoir divin, qui a pour mission de perfectionner chez l'homme, dans son être nerveux ou vital, le sens de l'action et du plaisir. Mais ils sont aussi pouvoirs de Vérité, d'action intelligente, de satisfaction juste, ils sont des pouvoirs qui « s'éveillent avec l'aurore » (IV-45-4), « Pouvoirs effectifs d'action, nés de l'Océan de l'être et qui, parce qu'ils sont divins, sont capables d'établir solidement dans le mental les (*ou*, de passer au-delà du mental jusqu'aux) félicités de l'existence supérieure, grâce à une faculté de pensée qui découvre ou arrive à connaître cette vraie substance et vraie

richesse[4] » (I-46-2). Ils apportent à la grande tâche cet « élan » qui, ayant pour nature et substance « la lumière de la Vérité, fait passer l'homme au-delà de l'obscurité[5] » (I-46-6). « Ils acheminent l'homme dans leur navire vers l'autre rive, au-delà des pensées et humeurs du mental humain », c'est-à-dire vers la conscience supramentale[6] (I-46-7). Avec pour épouse, dans leur char, Suryā, la fille du Soleil. *(6)*

Dans le présent hymne, on célèbre chez les Ashvins les « Seigneurs de béatitude au mouvement rapide, qui transportent avec eux de multiples plaisirs, pour savourer les délices des énergies motrices du sacrifice[7] » (*rik 1*). Ce dynamisme, cet élan proviennent évidemment de l'ingestion du vin de Soma, c'est-à-dire de l'influx de l'Ananda divin. Car les « Paroles expressives », *giraḥ* (*rik 2*), chargées de créer des formations nouvelles dans la conscience, commencent déjà à s'élever, « le siège du sacrifice a été préparé, la robuste liqueur du vin de Soma a été pressée[8] » (*rik 3*). Étant « Pouvoirs effectifs d'action », *purudaṁsasā narā*, les Ashvins doivent venir « savourer les Paroles » et les admettre dans l'intellect, où elles seront retenues pour l'action « par une pensée remplie d'une lumineuse énergie[9] » (*rik 2*). Ils doivent assister à l'offrande du vin de Soma, pour effectuer le travail du sacrifice, *dasrā*, étant « ceux qui accomplissent la tâche », en donnant au délice de l'action cette impétuosité qui leur est propre, *rudravartanī*, et qui, les acheminant irrésistiblement, surmonte toute opposition. Ils sont conviés en tant que pouvoirs du voyage aryen, « maîtres du grand mouvement humain », *nāsatyā* (*rik 3*). Ce que ces Cavaliers montés sur le Cheval doivent communiquer, nous le constatons de bout en bout, c'est l'énergie ; il leur faut savourer les énergies du sacrifice, se saisir de la Parole dans une

4. *yā dasrā sindhumātarā, manotarā rayīṇām ; dhiyā devā vasuvidā.*
5. *yā naḥ pīparad aśvinā, jyotiṣmatī tamas tiraḥ ; tām asme rāsāthām iṣam.*
6. *nāvā matīnāṁ pārāya.*
7. *yajvarīr iṣo... canasyatam.*
8. *yuvākavaḥ sutā vṛktabarhiṣaḥ.*
9. *śavīrayā dhiyā dhiṣṇyā vanataṁ giraḥ.*

pensée pleine d'énergie, apporter au sacrifice leur propre fureur intrépide. Et c'est l'efficacité dans l'action et la rapidité dans le grand voyage qui motivent ce besoin d'énergie. Je voudrais attirer continuellement l'attention du lecteur sur la logique de la conception et la cohésion de la structure, la clarté naturelle et la précision formelle qu'acquiert la pensée des Rishis dans une lecture psychologique, si différente du fouillis inextricable et du décousu incohérent d'autres interprétations, oublieuses de cette tradition suprême qui voit dans le Véda le Livre de la Sagesse et de la Connaissance la plus profonde. *(7)*

Les trois premiers vers se traduisent donc ainsi :

« Ô Cavaliers chevauchant le Coursier, cavaliers aux pieds agiles, seigneurs de béatitude qui vous réjouissez tant, savourez les énergies du sacrifice.

Ô Cavaliers chevauchant le Coursier, âmes viriles effectuant une tâche multiple, goûtez la joie des Paroles, ô vous qui vous tenez ferme dans l'intelligence, grâce à une pensée brillante d'énergie.

J'ai préparé le siège du sacrifice, j'ai pressé les jus robustes du Soma ; vous qui accomplissez l'action, pouvoirs du mouvement, approchez-vous d'eux dans un furieux élan. » (I-3-1 à 3) *(8)*

(*riks 4 à 6*) — Dans le troisième hymne comme dans le second, le Rishi commence par invoquer les divinités qui agissent dans les forces nerveuses ou vitales. Mais, alors qu'auparavant il sollicitait Vayu, celui qui procure les forces vitales, ses coursiers de vie, ici il convoque les Ashvins qui utilisent ces forces vitales et chevauchent la monture. Ici comme dans l'hymne précédent, le poète passe de l'action vitale ou nerveuse à celle du mental et, dans le second mouvement, invoque la puissance d'Indra. « Les sucs pressés du vin de délice le désirent [10] » ; ils désirent que le mental lumineux s'en empare pour agir ; ils sont purifiés, d'après

10. *sutā ime tvāyavaḥ*.

Sayana, « par les doigts et le corps [11] », ce qui signifie, me semble-t-il, par les subtils pouvoirs de pensée du mental pur et par leur déploiement dans la conscience physique. Car ces « dix doigts », s'il s'agit vraiment de doigts, sont les dix doigts de *sūryā*, la fille du Soleil, l'épouse des Ashvins. Dans le premier hymne du neuvième Mandala, ce même Rishi Madhucchandas développe l'idée qu'il ne fait ici qu'effleurer. Il dit, en s'adressant à la divinité Soma : « La fille du Soleil purifie ton Soma, tandis qu'il traverse le réceptacle de son filtre pour s'épancher continuellement alentour [12] » (IX-1-6). Et il ajoute immédiatement : « Les pouvoirs subtils s'en emparent dans leur labeur (*ou*, dans le grand-œuvre, la lutte, l'aspiration, *samarye*), les dix Épouses, sœurs dans le ciel qui doit être franchi » (IX-1-7), expression évoquant aussitôt le navire des Ashvins qui nous transporte au-delà des pensées ; car le Ciel, dans le Véda, symbolise la conscience mentale pure, la Terre figurant la conscience physique. Ces sœurs qui habitent dans le mental pur, les subtiles, *aṇvīḥ*, les dix épouses, *daśa yoṣaṇāḥ*, sont appelées ailleurs les dix Lanceuses, *daśa kṣipaḥ* (III-23-3), parce qu'elles saisissent le Soma et en accélèrent la course. Elles sont probablement identiques aux dix Rayons, *daśa gāvaḥ*, dont il est parfois question dans le Véda. Apparemment les petites filles ou descendantes du Soleil [13] (IX-14-5), elles sont aidées dans cette tâche de purification par les sept formes de la conscience dans la Pensée, *sapta dhītayaḥ*. Ailleurs, il est dit que « Soma avance par la force de la pensée subtile, *dhiyā aṇvyā*, héroïque avec ses chars rapides, vers l'activité parfaite (*ou*, le domaine parfait) d'Indra, et adopte des formes multiples de pensée pour atteindre cette vaste extension (*ou*, formation) de la divineté où siègent les Immortels [14] » (IX-15-1, 2). *(9)*

Je me suis étendu sur cette question, pour montrer à quel

11. *aṇvībhis tanā.*
12. *vāreṇa śaśvatā tanā.*
13. *naptībhir... vivasvataḥ.*
14. *eṣa purū dhiyāyate, bṛhate devatātaye ; yatrāmṛtāsa āsate.*

point le vin de Soma chez les Rishis védiques est purement symbolique et de quel luxe de conceptions psychologiques il s'entoure — comme pourra le constater quiconque veut bien parcourir le neuvième Mandala, resplendissant jusqu'à l'excès d'images symboliques dans un débordement d'allusions psychologiques. *(10)*

Quoi qu'il en soit, ce qui compte ici ce n'est pas le Soma et sa purification, mais la fonction psychologique d'Indra. On célèbre en lui « Indra aux luisances richement diversifiées[15]; les jus pressés du Soma le désirent » (*rik 4*). « Il arrive sous l'impulsion de la pensée, précipité par le penseur intérieurement illuminé[16] vers les pensées montées de l'âme du Rishi qui a extrait le jus du vin de délice et tente de leur donner la parole » dans les mantras inspirés[17] (*rik 5*). « Il arrive avec cette vitesse et cette force » que donne le pouvoir du mental illuminé, « en possession de ses brillants coursiers, jusqu'à ces pensées[18] », et le Rishi le prie de confirmer ou de « maintenir le délice dans l'offrande de Soma[19] » (*rik 6*). Les Ashvins ont apporté et dynamisé le plaisir de la fonction vitale pour qu'il subisse l'action de l'Ananda. Indra est nécessaire pour assurer ce plaisir dans le mental illuminé, afin qu'il se maintienne dans la conscience.

« Approche, ô Indra, avec tes riches luisances, ces jus pressés du Soma te désirent ; ils sont purifiés par les pouvoirs subtils et par leur déploiement dans le corps.

Approche, ô Indra, sous l'impulsion de la pensée du mental, précipité par le penseur illuminé, des pensées montées de mon âme, viens à moi qui ai versé le jus du Soma et cherche dans mes paroles à exprimer ces pensées.

15. *indra citrabhāno.*
16. *dhiyeṣito viprajūtaḥ.*
17. *sutāvata upa brahmāṇi vāghataḥ.*
18. *tūtujāna upa brahmāṇi harivaḥ.*
19. *sute dadhiṣva naś canaḥ.*

Approche, ô Indra, avec force et vitesse des pensées montées de mon âme, ô Seigneur aux brillants coursiers ; maintiens fermement le délice dans le jus du Soma. » (1-3-4 à 6) *(11)*

(*riks 7 à 9*) — Le Rishi passe ensuite aux Vishvédévas, tous les Dieux ou l'union de tous les Dieux. On s'est demandé si ces Vishvédévas formaient une classe à part ou représentaient seulement les dieux en général. La locution signifie, selon moi, la communauté universelle des pouvoirs divins ; car ce sens me semble le mieux convenir à la formulation réelle des hymnes où ils sont invoqués. Dans l'hymne en question, on sollicite d'eux une action générale, qui renforce et complète les fonctions des Ashvins et d'Indra. Ils doivent s'approcher ensemble du sacrifice et « répartir entre eux », chacun, bien sûr, pour remplir divinement et joyeusement sa mission propre, « le Soma que l'auteur du sacrifice leur distribue [20] » (*rik* 7). Dans le Rik suivant, la demande se répète avec plus d'insistance encore ; ils doivent se rendre « rapidement, *tūrṇayaḥ*, à l'offrande de Soma », ou, pourrait-on dire, en se frayant un passage à travers tous les plans de conscience, ces « eaux » séparant chez l'homme la nature physique de leur statut divin, remplis d'obstacles gênant la communication entre terre et ciel [21]. Et ils doivent s'y rendre, « comme le bétail pressé de retrouver le soir le repos de l'étable » [22] (*rik 8*). Ainsi, venus avec joie, ils doivent « avec joie approuver le sacrifice, s'y tenir et le soutenir », lui servant de support dans son voyage vers le but, dans son ascension vers les dieux, ou vers la demeure des dieux, la Vérité, le Vaste [23] (*rik 9*). *(12)*

Et les épithètes des Vishvédévas, qualifiant leur nature et les fonctions qui leur valent d'être conviés à l'offrande de Soma, présentent le même caractère général ; elles sont communes à tous les

20. *viśve devāsa ā gata, dāśvāṁso dāśuṣaḥ sutam.*
21. *apturaḥ sutam ā ganta tūrṇayaḥ.*
22. *usrā iva svasarāṇi.*
23. *medhaṁ juṣanta vahnayaḥ.*

dieux et s'appliquent indifféremment à tous, ou à l'un ou l'autre d'entre eux, partout dans le Véda. Ils sont « ceux qui nourrissent ou grandissent » l'homme et « ceux qui soutiennent son labeur et son effort dans l'action, le sacrifice[24] » (*rik* 7). Sayana traduit ces termes par protecteurs et soutiens des hommes. Je n'ai pas besoin ici d'entrer dans une justification détaillée des significations que je préfère leur donner, car j'ai déjà indiqué la méthode philologique que j'adopte. Sayana constate lui-même qu'il est impossible d'attribuer toujours le sens de protection aux mots dérivés de la racine *av*, *avas*, *ūti*, *ūmā*, etc., si fréquents dans les hymnes, ce qui l'oblige à donner au même mot dans des passages différents les significations les plus diverses et les plus incongrues. Pareillement, alors qu'on peut facilement traduire par « homme » les deux mots voisins *carṣaṇi* et *kṛṣṭi*, quand ils sont pris séparément, ce sens semble inexplicablement disparaître dans les formes composées telles que *vicarṣaṇi*, *viśvacarṣaṇi*, *viṣvakṛṣṭi*. Sayana lui-même est obligé de traduire *viśvacarṣaṇi* par « tout-voyant » et non « tout-homme » ou « tout-humain ». Je me refuse à croire qu'il puisse exister des différences de sens aussi immenses dans le vocabulaire védique conventionnel. *Av* peut signifier être, avoir, tenir ; maintenir, protéger ; devenir, créer ; nourrir, accroître, se développer, prospérer ; réjouir, se réjouir ; mais le sens qui me paraît prévaloir dans le Véda est celui d'accroître ou de nourrir. Les racines *carṣ* et *kṛṣ* proviennent à l'origine de *car* et *kṛ*, tous deux signifiant faire, et le sens d'action ou de mouvement laborieux persiste dans *kṛṣ*, traîner, labourer. *Carṣaṇi* et *kṛṣṭi* indiquent par conséquent un effort, une tâche ou un travail laborieux, ou encore ceux qui l'accomplissent. Ce sont deux des multiples termes (*karma*, *apas*, *kāra*, *kīri*, *duvas*, etc.), employés pour désigner l'action védique, le sacrifice, le labeur de l'humanité aspirante, l'*arati* de l'Aryen. *(13)*

Nourrir ou accroître intégralement chez l'homme substance et possessions, le faire sans cesse grandir vers la plénitude et

24. *omāsaś carṣaṇīdhṛto*.

la richesse de la vaste conscience-de-Vérité, l'appuyer dans sa grande lutte et sa noble tâche, telle est la préoccupation commune à tous les dieux védiques. Ils sont donc *apturaḥ* (*rik 8*), ceux « qui traversent les eaux » ou, comme l'explique Sayana, ceux qui donnent les eaux. Il le prend au sens de « donneurs de pluie », et il est parfaitement exact que tous les dieux védiques procurent la pluie, l'abondance (car *vṛṣṭi*, la pluie, désigne les deux) du ciel, appelées parfois les eaux solaires, *svarvatīr apaḥ* (V-2-11), ou les eaux habitées par la lumière du ciel radieux, *svar*. Mais dans le Véda, l'océan et les eaux, comme en témoigne précisément cette expression, symbolisent l'être conscient, dans sa masse et dans ses mouvements. Déjouant tous les obstacles, les dieux déversent dans la conscience humaine la totalité de ces eaux, en particulier des eaux supérieures, les eaux célestes, les flots de la Vérité, *ṛtasya dhārāḥ* (V-12-2). En l'occurrence, ils sont tous *apturaḥ*. Mais on dit de l'homme aussi qu'il traverse les eaux jusqu'à sa demeure dans la conscience-de-Vérité, avec les dieux pour passeurs ; on se demande si ce ne serait pas là le véritable sens, d'autant plus que les deux mots *apturaḥ... tūrṇayaḥ* se suivent de près, un rapprochement qui pourrait bien être délibéré. *(14)*

Par ailleurs, les dieux sont tous exempts d'assaillants réels, ils échappent tous à l'attaque des pouvoirs maléfiques ou hostiles, et par conséquent, les « formations créatrices de leur connaissance consciente », leur Maya, « se meuvent librement », se propagent, et atteignent leur juste objectif[25] (*rik 9*). Si nous considérons les nombreux passages du Véda signalant que le but principal du sacrifice, de l'action, du voyage, de l'accroissement de la lumière et de l'abondance des eaux est d'atteindre la conscience-de-Vérité, *ṛtam*, avec pour résultat la Béatitude, *mayas*, et que ces épithètes s'appliquent communément aux pouvoirs de la conscience-de-Vérité infinie et intégrale, nous constatons que cette réalisation de la Vérité est bien ce dont il s'agit dans ces trois vers. Les Vishvédévas, ou Pouvoirs cosmiques,

25. *asridha ehimāyāso adruhaḥ.*

font grandir l'homme, le soutiennent dans la grande tâche, lui procurent l'abondance des eaux de Svar, les flots de la Vérité, lui communiquent l'action invinciblement intégrale et diffuse de la conscience-de-Vérité, avec ses vastes formations de connaissance, *māyāḥ*. *(15)*

J'ai choisi pour traduire la locution *usrā iva svasarāṇi* la formule la plus banale possible ; mais dans le Véda, même les métaphores ne sont que rarement ou jamais utilisées à des fins purement esthétiques ; elles servent elles aussi à approfondir la signification psychologique et à créer une image ayant un sens symbolique ou double. Le Véda donne toujours de *usra*, comme de *go*, deux lectures simultanées : l'image ou le symbole concret, le Taureau ou la Vache, et l'allusion psychologique à cela qui est brillant ou lumineux, les pouvoirs illuminés de la Vérité en l'homme. C'est en tant que pouvoirs ainsi illuminés que les Vishvédévas doivent venir, et ils s'approchent des jus du Soma, *svasarāṇi*, comme de manifestations ou emblèmes de paix ou de béatitude ; car la racine *svas*, comme *sas* et beaucoup d'autres, veut dire à la fois se reposer et prendre plaisir. Ils représentent ces pouvoirs de Vérité pénétrant l'Ananda qui se déverse en l'homme, une fois ce mouvement préparé par l'activité vitale et mentale des Ashvins et l'activité mentale pure d'Indra.

« Ô Nourrisseurs, qui soutenez l'exécutant dans sa tâche, ô vous, Vishvédévas, Pouvoirs cosmiques, approchez et partagez-vous le vin de Soma que je répands.

Ô vous, Pouvoirs cosmiques réunis, qui nous apportez les Eaux, traversez jusqu'à mes offrandes de Soma, tels des pouvoirs illuminés, jusqu'à vos séjours de béatitude.

Ô vous, Vishvédévas, qui n'êtes pas inquiétés ni ne venez pour nuire, vous mouvant librement dans vos formations de connaissance, restez fidèles à mon sacrifice, portez-vous en garants. » (I-3-7 à 9) *(16)*

(*riks 10 à 12*) — Pour finir, dans le dernier mouvement de l'hymne, il est clairement précisé, c'est indéniable, que la conscience-de-Vérité constitue le but du sacrifice, l'objet de l'offrande du Soma, la culmination du travail des Ashvins, d'Indra et des Vishvédévas dans la vitalité et la mentalité. Car nous avons là les trois Riks consacrés à Sarasvati, le Verbe divin, qui représente le flot de l'inspiration descendant de la conscience-de-Vérité ; et qui s'expliquent ainsi limpidement :

« Que Sarasvati, la purifiante, dans toute la plénitude de ses formes d'abondance, riche en substance par la pensée, désire notre sacrifice.

Elle, l'instigatrice des vérités heureuses, elle qui éveille dans la conscience les pensées et sentiments justes, Sarasvati, soutient notre sacrifice.

Sarasvati par la perception éveille dans la conscience le grand flot (*ou*, vaste mouvement de *ṛtam*) et illumine entièrement toutes les pensées. » (I-3-10 à 12) *(17)*

Cette envolée finale, claire et radieuse, répercute sa lumière sur tout ce qui l'a précédée. Elle montre le lien étroit qui existe entre le sacrifice védique et un certain état du mental et de l'âme, la corrélation entre, d'une part, l'offrande de beurre clarifié et des jus du Soma et, d'autre part, la pensée lumineuse, la richesse du contenu psychologique, les justes états du mental, son éveil et son élan vers la vérité et la lumière. Elle nous révèle Sarasvati, déesse emblématique de l'inspiration, de la *śruti*. Et elle établit la relation entre les fleuves védiques et les états psychologiques du mental. Ce passage est un exemple de ces allusions lumineuses que les Rishis ont laissées, éparpillées au milieu des ambiguïtés délibérées de leur style symbolique, pour nous guider vers leur secret. *(18)*

Chapitre IX

Sarasvati et ses compagnes

C'est dans la figure emblématique de la déesse Sarasvati que le symbolisme du Véda transparaît le plus clairement. Chez beaucoup d'autres dieux, l'équilibre entre le sens secret et l'image présentée est soigneusement préservé. Il arrive que le voile se déchire ou que ses coins se soulèvent, même pour l'être ordinaire qui écoute la Parole ; mais il n'est jamais complètement levé. On peut douter qu'Agni soit autre chose que la personnification du feu sacrificiel ou du principe physique de la lumière et de la chaleur dans les choses, ou Indra autre chose que le dieu du ciel et de la pluie ou de la lumière matérielle, ou Vayu autre chose que la divinité du vent et de l'air ou au mieux du souffle physique de la vie. Chez les dieux subalternes, l'interprétation naturaliste s'avère plus contestable ; car il va de soi que Varuna n'est pas simplement un Uranus ou un Neptune védique, mais un dieu doté de fonctions morales étendues et importantes ; Mitra et Bhaga partagent cette même dimension psychologique ; les Ribhus, « qui forment les choses par le mental » (I-20-2) et se servent du travail pour construire l'immortalité, peuvent difficilement être ramenés de force, comme Procuste l'aurait fait, à la taille étriquée d'une mythologie naturaliste. Certes, en incriminant chez les poètes des hymnes védiques leurs idées confuses et chaotiques, on peut à la rigueur tourner la difficulté, sinon la surmonter. Mais Sarasvati refusera de se soumettre à un tel traitement. Elle est manifestement et incontestablement la déesse du Verbe, la déesse d'une Inspiration divine. *(1)*

S'il fallait en rester là, nous en serions réduits à constater une évidence, à savoir que les Rishis védiques, loin d'être uniquement des barbares vouant un culte à la nature, possédaient certaines notions psychologiques et étaient capables d'inventer des symboles mythologiques représentant non seulement les

opérations visibles de la Nature matérielle qui concernaient leur vie au grand air, agricole et pastorale, mais aussi les démarches intérieures du mental et de l'âme. Si nous décidons de concevoir l'histoire de la pensée religieuse archaïque comme un mouvement progressant du physique au spirituel, d'une vision purement naturaliste à une vision de plus en plus éthique et psychologique de la Nature et du monde et des dieux — et ceci, bien que nullement avéré, est à l'heure actuelle le point de vue reconnu [1] —, nous devons supposer que les poètes védiques avaient déjà néanmoins amorcé ce passage menant d'une conception physique et naturaliste à une conception éthique et spirituelle des dieux. Mais Sarasvati n'est pas simplement la déesse de l'Inspiration, elle est en même temps l'un des sept fleuves du monde aryen de jadis. Une question se pose alors aussitôt : d'où vient ce rapprochement extraordinaire ? Et comment s'établit, dans les hymnes védiques, le lien entre les deux idées ? Et ce n'est pas tout ; car ce qui compte chez Sarasvati, ce n'est pas seulement la déesse elle-même mais les relations qu'elle entretient avec son entourage. Avant de poursuivre, examinons-les donc de façon rapide et sommaire pour voir ce que nous pouvons en apprendre. *(2)*

Associer fleuve et inspiration poétique se retrouve aussi dans la mythologie grecque ; mais là, les Muses ne sont pas perçues comme fleuves ; elles sont juste reliées, de manière peu explicite, à un cours d'eau terrestre particulier. Ce cours d'eau est le fleuve Hippocrène, la source du Cheval, qui prit naissance, comme le raconte une légende expliquant l'origine de son nom, sous le sabot du divin cheval Pégase ; car dès que son sabot eut frappé la

1. Je ne pense pas que les données matérielles concrètement en notre possession permettent de déterminer l'origine première et l'histoire ancienne des idées religieuses. Ce que les faits révèlent, en réalité, c'est un enseignement primitif à la fois psychologique et naturaliste, c'est-à-dire à deux visages, le premier finissant par être plus ou moins occulté, mais ne disparaissant jamais complètement, même chez les races barbares, même chez des races comme les tribus d'Amérique du Nord. Mais cet enseignement, bien que préhistorique, était tout sauf primaire.

montagne, les eaux de l'inspiration jaillirent à l'endroit de l'impact. Cette légende n'était-elle qu'un conte de fées grec, ou avait-elle une signification spéciale ? En admettant qu'elle signifie quelque chose, et puisqu'elle fait manifestement allusion à un phénomène subjectif — le jaillissement des flots de l'inspiration —, elle a dû avoir, c'est évident, une connotation psychologique ; elle a dû chercher à traduire en images concrètes certaines réalités psychologiques. La transcription phonétique du mot Pégase en langue aryenne primitive donne, notons-le, Pājasa, qui fait clairement penser au sanskrit *pājas*, voulant dire au départ force, mouvement, ou quelquefois emplacement, endroit où poser le pied. Il est à rapprocher du grec *pêgê*, cours d'eau. Il y a donc, dans l'énoncé même de cette légende, une association constante avec l'image d'un mouvement violent d'inspiration. Pour en revenir aux symboles védiques, nous constatons qu'Ashva, le Cheval, représente la grande force dynamique de la Vie, l'énergie vitale et nerveuse, qui se conjugue sans cesse à d'autres images figurant la conscience. *Adri*, la colline ou le roc, symbolise l'existence formelle et en particulier la nature matérielle et physique, et c'est de cette colline ou crocher que sont délivrés les troupeaux du Soleil et que s'échappent les eaux. Les coulées de *madhu*, le miel, le Soma, sont elles aussi, dit-on, extraites de cette colline ou de ce rocher. Ce coup de sabot du Cheval sur le roc, libérant les eaux de l'inspiration, deviendrait ainsi une métaphore évidente. Et rien non plus ne nous oblige à supposer que Grecs et Indiens étaient incapables jadis d'une telle observation psychologique, ou ne pouvaient la transcrire dans l'imagerie poétique et mystique qui a constitué le corps même des anciens Mystères. *(3)*

Nous pourrions en vérité pousser plus loin et nous demander s'il n'existait pas au départ un lien entre ce héros monté sur le Cheval divin, Bellérophon tueur de Bellerus, et Indra Valahan, meurtrier dans le Véda de Vala, l'ennemi qui accapare la Lumière. Mais ceci nous éloignerait de notre sujet. Cette interprétation de la légende de Pégase ne nous avance guère en fait, elle a pour seul mérite de souligner une certaine tournure d'esprit naturelle

aux Anciens et d'indiquer comment ils s'y prirent pour représenter le flot de l'inspiration par le débit réel d'une eau courante. Sarasvati veut dire « celle ayant un courant, celle dont le mouvement coule », c'est donc une appellation toute indiquée pour un fleuve comme pour la déesse de l'inspiration. Mais par quel processus de pensée ou quel processus associatif le concept général du fleuve de l'inspiration a-t-il fini par se rattacher à un cours d'eau terrestre particulier ? Et dans le Véda, il ne s'agit pas d'un fleuve unique qui, du fait de son contexte naturel et légendaire, pourrait être jugé plus apte que tout autre à symboliser la notion d'inspiration sacrée. Car il est question ici non pas d'un seul mais de sept fleuves, toujours associés dans le mental des Rishis et relâchés tous ensemble grâce à l'intervention du dieu Indra, quand il frappa le Python qui, s'enroulant en travers de leurs sources, empêchait leur écoulement. Il semble impossible de supposer qu'un seul fleuve dans tout ce septuple jaillissement ait acquis une signification psychologique, alors que le reste se contentait de faire allusion à la chute annuelle des pluies au Punjab. Le sens psychologique de Sarasvati implique un sens psychologique pour l'ensemble du symbole des eaux védiques [2]. *(4)*

Sarasvati ne se rattache pas seulement à d'autres rivières mais aussi à d'autres déesses, qui sont clairement des symboles psychologiques, et en particulier à Bharati et Ila. Dans les formes tardives du culte puranique, Sarasvati est la déesse du langage, du savoir et de la poésie et Bharati est l'un de ses noms ; mais dans le Véda, Bharati et Sarasvati sont des divinités distinctes. Bharati est aussi appelée Mahi, l'Immense, la Grande, la Vaste. Dans les incantations où Agni convie les dieux au sacrifice, une formule consacrée les réunit toutes les trois, Ila, Mahi ou Bharati et Sarasvati : « Puissent Ila, Sarasvati et Mahi, les trois déesses

2. Les fleuves prendront plus tard un sens symbolique dans la pensée indienne ; par exemple le Gange, la Yamuna et la Sarasvati et leur confluent sont dans l'imagerie tantrique des symboles yoguiques, et ils sont utilisés, bien que d'une façon différente, dans le symbolisme yoguique en général.

créatrices de félicité, prendre place sur le siège du sacrifice, elles qui ne faillissent (*ou*, n'errent), pas », ou qui « ne peuvent être attaquées », ou « ne blessent pas[3] »(I-13-9). L'épithète veut dire, à mon avis, elles qui sont exemptes de faux mouvements entraînant des conséquences funestes, *duritam*, qui ne peuvent jamais succomber aux traquenards du péché et de l'erreur. La formule est développée dans l'hymne cent-dix du dixième Mandala : « Que Bharati se dépêche d'approcher notre sacrifice, qu'Ila vienne ici sous forme humaine (sous l'aspect d'un Manu) éveiller notre conscience (*ou*, connaissance, ou, perception), et aussi Sarasvati ; que les trois déesses, remplissant bien leur Mission, prennent place sur ce siège de félicité[4] » (X-110-8). *(5)*

Il est clair, et cela deviendra plus clair encore par la suite, que ces trois déesses jouissent de fonctions qui se correspondent étroitement, voisines du pouvoir d'inspiration de Sarasvati. Sarasvati est, dans mon hypothèse, la Parole, l'inspiration provenant de la conscience-de-Vérité, le *ṛtam*. Bharati et Ila doivent être elles aussi des manifestations différentes de cette même Parole ou connaissance. Dans le huitième hymne de Madhucchandas, un Rik donne à Bharati le nom de Mahi : « Ainsi, pour Indra, vérité heureuse dans sa nature, à l'abondance débordante, pleine de rayons lumineux, Mahi devient comme une branche mûre pour celui qui offre le sacrifice[5] » (I-8-8). *(6)*

Les rayons, dans le Véda, sont ceux de Surya, le Soleil. Faut-il supposer que la déesse est une divinité de la lumière matérielle, ou faut-il traduire *go* par vache et en déduire que Mahi est pleine de vaches pour celui qui sacrifie ? Le caractère psychologique de Sarasvati nous sauve de cette dernière et absurde supposition, mais il dément aussi l'interprétation naturaliste. Cette caractérisation de Mahi, compagne de Sarasvati dans le

3. *iḷā sarasvatī mahī, tisro devīr mayobhuvaḥ ; barhiḥ sīdantu-asridhaḥ.*
4. *ā no yajñaṁ bhāratī tūyam etu, iḷā manuṣvad iha cetayantī;*
tisro devīr barhir edaṁ syonaṁ, sarasvatī svapasaḥ sadantu.
5. *evā hyasya sūnṛtā, virapśī gomatī mahī; pakvā śākhā na dāśuṣe.*

sacrifice, sœur de la déesse de l'inspiration, avec laquelle elle se confondra plus tard dans la mythologie, n'est qu'une preuve parmi une centaine d'autres que la lumière dans le Véda symbolise la connaissance, l'illumination spirituelle. Surya est le seigneur de la Vision suprême, la Vaste Lumière, *bṛhad jyotiḥ* (V-2-9) ou, comme on l'appelle parfois, la Vraie Lumière, *ṛtaṁ jyotiḥ*. Et la connexion entre les mots *ṛtam* et *bṛhat* est constante dans le Véda. *(7)*

Il me semble impossible de lire dans ces expressions autre chose que l'indication d'un état de conscience illuminée, naturellement vaste ou large, *bṛhat*, plein de la vérité d'être, *satyam*, et de la vérité de connaissance et d'action, *ṛtam*. Les dieux possèdent cette conscience. Agni, par exemple, est appelé *ṛtacit*, celui qui a la conscience-de-Vérité. Mahi est pleine des rayons de ce Surya, elle porte en elle cette illumination. Elle est, en outre, *sūnṛtā*, cette parole de vérité heureuse, tout comme Sarasvati est « l'instigatrice des vérités heureuses », *codayitrī sūnṛtānām* (1-3-11). Elle est enfin *virapśī*, immense ou s'émancipant dans l'abondance, terme qui nous rappelle que la Vérité est aussi une Immensité, *ṛtaṁ bṛhat*. Et dans un autre hymne (1-22-10), on dit qu'elle est *varūtrī dhiṣaṇā*, pouvoir de la pensée qui recouvre ou embrasse amplement. Mahi est donc cette étendue lumineuse de la Vérité, elle représente l'Immensité, *bṛhat*, du superconscient en nous, en qui réside la Vérité, *ṛtam*. Elle est par conséquent « pour celui qui sacrifie comme une branche chargée de fruits mûrs ». *(8)*

Ila elle aussi est cette parole vraie ; plus tard son nom devait se confondre avec l'idée de langage et en devenir synonyme. Sarasvati est celle qui « éveille la conscience aux pensées justes ou aux états justes du mental », *cetantī sumatīnām* (I-3-11), Ila, comme elle, se rend au sacrifice pour « éveiller la conscience à la connaissance », *cetayantī* (X-110-8). Elle est pleine d'énergie, *suvīrā*, et apporte la connaissance. Elle est elle aussi liée à Surya, le Soleil ; par exemple, lorsque Agni, la Volonté, est invité (V-4-4) à « faire travailler les rayons du Soleil », seigneur de la vraie Lumière,

« étant de connivence avec Ila[6] ». Elle est la mère des Rayons, les troupeaux du Soleil. Son nom veut dire celle qui cherche et atteint, et il comporte la même association d'idées que les mots *ṛtam* et Rishi. Ila pourrait bien être par conséquent la vision du Voyant qui atteint la vérité. *(9)*

Si Sarasvati représente l'écoute vraie, *śruti*, qui confère la Parole inspirée, Ila, pour sa part, représente *dṛṣṭi*, la vision vraie. Dans ce cas, puisque *dṛṣṭi* et *śruti* sont les deux pouvoirs du Rishi, le Kavi, le Voyant de la Vérité, nous comprenons mieux pourquoi Ila et Sarasvati sont si étroitement liées. Bharati ou Mahi figure l'immensité de la conscience-de-Vérité qui, se levant sur le mental limité de l'homme, amène avec elle les deux Puissances-sœurs. Nous réalisons aussi comment ces distinctions subtiles et concrètes finirent par tomber en désuétude à mesure que déclinait la connaissance védique, tandis que Bharati, Sarasvati et Ila ne faisaient progressivement plus qu'une. *(10)*

On dit de ces trois déesses, notons-le également, qu'elles enfantent pour l'homme la Béatitude, *mayas*. J'ai déjà insisté sur la relation constante, dans la conception des voyants védiques, entre la Vérité et la Béatitude ou Ananda. C'est quand chez l'homme émerge la conscience vraie ou infinie que celui-ci, quittant ce « mauvais rêve » de douleur et de souffrance, cette création fragmentée, entre dans la Béatitude, l'état bienheureux, décrit dans le Véda de façon diverse par des termes comme *bhadram*, *mayas* (amour et félicité), *svasti* (l'existence faste, la bonne façon d'être) et d'autres, à usage moins spécifique, tels que *vāryam*, *rayiḥ*, *rāyaḥ*. Pour le Rishi védique, la Vérité est le passage et le vestibule, la Béatitude de l'existence divine est le but, ou encore la Vérité est le fondement, la Béatitude le résultat suprême. *(11)*

Voilà donc ce qui caractérise Sarasvati en tant que principe psychologique, sa fonction particulière et sa relation avec les membres les plus proches de la famille divine. Cela éclaire-t-il

6. *iḷayā sajoṣā yatamāno raśmibhiḥ sūryasya.*

aucunement ses rapports, en tant que rivière védique, avec ses six rivières-sœurs, et jusqu'à quel point ? Comme dans la plupart des écoles de pensée très anciennes, le chiffre sept joue un rôle capital dans le système védique. Il se retrouve constamment — les sept délices, *sapta ratnāni* ; les sept flammes, langues ou rayons d'Agni, *sapta arciṣaḥ*, *sapta jvālāḥ* ; les sept formes du principe de la Pensée, s*apta dhītayaḥ* ; les sept Rayons ou Vaches, aspects de la Vache invulnérable, Aditi, la Mère des dieux, *sapta gāvaḥ* ; les sept rivières, les sept mères ou vaches nourricières, *sapta mātaraḥ*, *sapta dhenavaḥ*, terme appliqué indifféremment aux Rayons et aux Rivières. Toutes ces septuples combinaisons dépendent, me semble-t-il, de la classification védique des principes fondamentaux, les *tattvas*, de l'existence. Le mental spéculatif des Anciens s'est beaucoup interrogé sur le nombre de ces *tattvas*, et la philosophie indienne apporte des réponses très diverses qui, partant de l'Un, seul et unique, dépassent la vingtaine. La pensée védique a choisi pour base le nombre des principes psychologiques, parce que les Rishis concevaient toute existence comme un mouvement d'être conscient. Si parfaitement étranges et stériles que puissent paraître à la mentalité actuelle de telles spéculations et classifications, elles n'avaient rien de pures et sèches distinctions métaphysiques, mais correspondaient à une pratique psychologique vivante, sur laquelle s'appuyait en grande partie la réflexion ; et de toute façon, il nous faut les comprendre clairement, si nous souhaitons nous faire une idée tant soit peu exacte d'un système datant d'une époque si lointaine. *(12)*

Dans le Véda donc, le nombre des principes est diversement représenté. L'Un était considéré comme la base et le contenant ; cet Un comportait les deux principes, divin et humain, mortel et immortel. Le nombre deux s'applique aussi, par ailleurs, aux couples Ciel et Terre, Mental et Corps, Âme et Nature, principes en qui l'on voit le père et la mère de tous les êtres. Il est significatif cependant que le Ciel et la Terre, quand ils symbolisent deux formes de l'énergie naturelle, la conscience mentale et la

conscience physique, ne sont plus père et mère, mais les deux mères. Il y a deux exemples du chiffre trois : d'abord, dans le principe divin triple correspondant au futur Sat-cit-ananda, la divine existence-conscience-béatitude, puis dans le principe cosmique triple, Mental, Vie et Corps, qui fonde le triple monde du Véda et des Puranas. Toutefois on admet généralement qu'ils sont sept au total. On arrivait à ce chiffre en ajoutant les trois principes divins aux trois principes cosmiques et en insérant un septième principe servant de trait d'union, qui est précisément celui de la conscience-de-Vérité, Ritam Brihat, appelée plus tard Vijñana ou Mahas. Ce dernier terme signifie le Vaste et est donc synonyme de Brihat. Il existe d'autres classifications basées sur les nombres cinq, huit, neuf et dix, voire même douze, semble-t-il, mais celles-ci ne nous intéressent pas dans l'immédiat. *(13)*

Tous ces principes, notons-le bien, sont censés être absolument inséparables et omniprésents, et s'appliquent donc à chacune des formations séparées de la Nature. Les sept Pensées, par exemple, sont le Mental s'appliquant à chacun des sept plans, comme nous les appellerions maintenant, et exprimant le mental-Matière, si nous pouvons nous permettre la formule, le mental nerveux, le mental pur, le mental de vérité et ainsi de suite jusqu'au sommet absolu, *paramā parāvat* (IV-50-3). Les sept rayons ou vaches figurent Aditi, la Mère infinie, la Vache invulnérable, Nature suprême ou Conscience infinie, qui donnera naissance plus tard au concept de Prakriti ou Shakti — le Purusha, lui, est représenté dans ce symbolisme pastoral primitif par le Taureau, Vrishabha —, la Mère des choses s'incarnant sur les sept plans de son action dans le monde en tant qu'énergie de l'être conscient. Il en va de même pour les sept fleuves, courants conscients correspondant à la substance septuple de l'océan de l'être, substance qui prend pour nous la forme des sept mondes énumérés par les Puranas. C'est leur diffusion intégrale dans la conscience humaine qui constitue l'activité entière de l'être, son trésor complet de substance, son jeu complet d'énergie. Selon l'image védique, les vaches de l'être boivent l'eau des sept fleuves. *(14)*

Si l'on accepte ce symbolisme, et il va de soi qu'une fois admise l'existence de telles conceptions, ces images seraient celles que choisirait naturellement un peuple menant la vie, et placé dans les conditions, des anciens Aryens — aussi parfaitement naturelles et inévitables pour eux que l'est pour nous l'image des « plans » avec laquelle nous a familiarisé la pensée théosophique —, le rôle de la rivière Sarasvati dans le concert des sept fleuves s'éclaire alors. Elle est ce courant qui descend du principe de Vérité, du Ritam ou Mahas ; et le Véda mentionne en effet ce principe, notamment dans le passage qui conclut notre troisième hymne, l'appelant la Grande Eau, *maho arṇaḥ* (I-3-12) — expression qui nous précise du même coup l'origine du futur terme Mahas —, ou quelquefois *mahān arṇavaḥ*. Ce troisième hymne nous montre la relation étroite qui existe entre Sarasvati et cette grande eau. Examinons donc d'un peu plus près cette relation, avant de passer à l'étude des vaches védiques et d'envisager leur rapport avec le dieu Indra et avec la proche cousine de Sarasvati, la déesse Sarama. Car il est nécessaire de définir ces rapports avant de nous lancer dans l'analyse des autres hymnes de Madhucchandas, tous sans exception adressés à la grande divinité védique, au Roi du Ciel qui, dans notre hypothèse, symbolise chez l'être humain le Pouvoir du Mental, et plus particulièrement le Mental divin ou spontanément lumineux. *(15)*

Chapitre X

L'image des Océans et des Fleuves

Les trois Riks du troisième hymne de Madhucchandas invoquant Sarasvati se présentent comme suit :

pāvakā naḥ sarasvatī, vājebhir vājinīvatī;
yajñaṁ vaṣṭu dhiyāvasuḥ.
codayitrī sūnṛtānām, cetantī sumatīnām ;
yajñaṁ dadhe sarasvatī.
maho arṇaḥ sarasvatī, pra cetayati ketunā ;
dhiyo viśvā vi rājati. (1-3-10 à 12)

Le sens des deux premiers vers se comprend assez bien si l'on sait que Sarasvati est ce pouvoir de la Vérité que nous appelons inspiration. L'inspiration en provenance de la Vérité « purifie » en débarrassant de toute fausseté, car pour les Indiens tout péché est simplement fausseté, émotion mal inspirée, volonté et action mal dirigées. Notre conception initiale de la vie et de nous-mêmes est fondamentalement mensongère, et falsifie tout le reste. La Vérité nous arrive comme une lumière, une voix, obligeant à un changement de pensée, imposant une perception nouvelle de nous-mêmes et de tout ce qui nous entoure. La vérité de pensée crée la vérité de vision, et la vérité de vision forme en nous la vérité de l'être, et de cette vérité d'être, *satyam*, découle naturellement la vérité d'émotion, de volonté et d'action. Telle est en fait la notion centrale du Véda. *(1)*

Sarasvati, l'inspiration, est « pleine de ses lumineuses plénitudes, riche en substance de pensée ». Elle « soutient le sacrifice », l'offrande au divin des activités de l'être mortel, d'une part « en éveillant sa conscience », afin que celle-ci accepte « des états justes d'émotion et des mouvements justes de pensée », en accord avec la Vérité d'où elle répand ses illuminations, et d'autre part

« en incitant ces vérités à émerger dans la conscience », vérités qui, selon les Rishis védiques, libèrent la vie et l'être de la fausseté, de la faiblesse et de la limitation, et lui ouvrent les portes de la félicité suprême. *(2)*

Par cette « impulsion d'éveil » constante, que résume le mot *ketu*, perception, souvent appelée la perception divine, *daivya ketu*, pour la distinguer de la vision erronée des choses chez le mortel — Sarasvati apporte dans la conscience active de l'être humain « le grand flot » ou grand mouvement, la conscience-de-Vérité elle-même, et s'en sert pour « illuminer toutes nos pensées ». Cette conscience-de-Vérité des Rishis védiques correspond, ne l'oublions pas, à un plan supra-mental, un niveau de la montagne de l'être, *adreḥ sānu*, qui se situe hors de notre portée ordinaire et auquel nous devons péniblement nous hisser. Il n'appartient pas à notre être de veille, il nous est caché dans le sommeil du superconscient. Nous réalisons alors ce que veut dire Madhucchandas quand il déclare que Sarasvati « par l'action constante de l'inspiration nous fait prendre conscience de la Vérité dans les pensées ». *(3)*

Mais on peut interpréter ce vers tout à fait différemment si l'on se contente d'une lecture purement grammaticale ; on peut faire de *maho arṇaḥ* une apposition à Sarasvati et traduire, « Sarasvati, le grand fleuve, nous éveille à la connaissance par la perception et brille en toutes nos pensées ». Si l'expression « le grand fleuve » signifie pour nous, comme cela semble être le cas chez Sayana, le fleuve réel du Punjab, il en résulte une incohérence de pensée et d'expression qui n'a sa place que dans un cauchemar ou un asile d'aliénés. On peut toutefois aussi supposer que cette formule désigne le grand flot de l'inspiration, sans référence aucune au vaste océan de la conscience-de-Vérité. Ailleurs cependant, il est constamment question des dieux opérant par le vaste pouvoir du grand flot, *mahnā mahato arṇavasya* (X-67-12), Sarasvati n'est pas mentionnée, et il est peu probable qu'elle soit visée. Dans les écrits védiques on dit de Sarasvati, il est vrai, qu'elle est le moi secret d'Indra — expression, notons-le, parfaitement absurde si

Sarasvati représente un simple fleuve qui coule au Nord et Indra le dieu du ciel, mais qui revêt une signification très profonde et saisissante si Indra figure le Mental illuminé et Sarasvati l'inspiration émanant du plan caché de la Vérité supramentale. Il est impossible cependant d'accorder à Sarasvati une place aussi considérable parmi les autres dieux, ce qui serait le cas si l'on donnait à *mahnā mahato arṇavasya* le sens de « par la grandeur de Sarasvati ». Les dieux agissent, se plaît-on à répéter, en se servant du pouvoir de la Vérité, *ṛtena*, et Sarasvati n'est qu'une des divinités de la Vérité, et pas même la plus importante ni la plus universelle d'entre elles. Mon interprétation est par conséquent la seule traduction qui s'accorde avec l'emploi de la formule dans d'autres passages. *(4)*

Partons donc de ce fait décisif, rendu indéniable par ce passage — que « grand courant » désigne Sarasvati elle-même ou l'océan de Vérité —, à savoir que les Rishis védiques employaient les images de l'eau, du fleuve ou de l'océan, au sens figuré de façon psychologiquement symbolique, et voyons où cela va nous mener. On s'aperçoit d'emblée que les textes hindous, le Véda, les Puranas tout comme la dialectique et l'exégèse philosophiques comparent constamment l'existence à un océan. Le Véda en mentionne deux, les eaux supérieures et les eaux inférieures, l'océan du subconscient, sombre et inexpressif, et l'océan du superconscient, expression lumineuse et éternelle mais située par-delà le mental humain. Dans le dernier hymne du quatrième Mandala, Vamadéva dit en parlant d'eux « qu'une vague de miel a surgi de l'Océan et, grâce à cette vague ascendante qui est le Soma, *aṁśu*, on touche à l'Immortalité parfaite ; cette vague, ou ce Soma, est le Nom secret de la clarté (*ghṛtasya*, symbole du beurre clarifié) ; c'est la langue des dieux ; c'est le point nodal, le lieu de jonction, *nābhi*, de l'Immortalité [1] » (IV-58-1). *(5)*

1. *samudrād ūrmir madhumān udārad, upāṁśunā sam amṛtatvam ānaṭ ; ghṛtasya nāma guhyaṁ yad asti, jihvā devānām amṛtasya nābhiḥ.*

Il ne fait aucun doute, je présume, que la mer, le miel, le Soma, le beurre clarifié sont, dans ce passage en tout cas, des symboles psychologiques. Vamadéva ne veut certainement pas dire qu'une vague ou un flot de vin a surgi de l'eau salée de l'océan Indien ou du golfe du Bengale, voire même de l'eau douce de l'Indus ou du Gange, et que ce vin désigne secrètement le beurre clarifié. Ce qu'il cherche à exprimer, en clair, c'est que des profondeurs de notre subconscient monte une vague du miel de l'Ananda ou pur délice de l'existence, et que cet Ananda est ce qui nous permet d'atteindre à l'immortalité ; cet Ananda est l'être secret, la réalité secrète derrière l'action du mental empli de brillantes clartés. Soma, le dieu de l'Ananda, ajoute le Védanta, est ce qui est devenu le mental ou perception des sens ; autrement dit, toute sensation mentale porte en elle un délice caché d'existence et s'efforce d'exprimer ce secret de son être propre. L'Ananda est donc cette langue divine qui permet aux dieux de savourer le délice de l'existence, c'est le lieu de rassemblement où convergent toutes les activités de l'état immortel ou existence divine. Vamadéva poursuit : « Exprimons ce Nom secret de la clarté », c'est-à-dire, extrayons ce vin de Soma, ce délice caché de l'existence ; maintenons-le fermement dans ce monde devenu sacrifice en nous abandonnant ou en nous soumettant » à Agni, la Volonté divine ou Pouvoir conscient divin qui est le Maître de l'être. Il est « le Taureau quadricorne des mondes et, quand il écoute la pensée d'âme de l'homme qui s'exprime, il expulse de sa cachette ce Nom secret du délice[2] » (IV-58-2). Puisque le vin et le beurre clarifié sont symboliques, le sacrifice, incidemment, doit l'être aussi. Dans des hymnes comme celui de Vamadéva, le voile ritualiste si minutieusement tissé par les Mystiques védiques s'évanouit, tel un brouillard qui se dissipe sous nos yeux, et surgit alors la vérité védantique, le secret du Véda. *(6)*

2. *vayaṁ nāma pra bravāmā ghṛtasya, asmin yajñe dhārayāmā namobhiḥ ; upa brahmā śṛṇavac chasyamānaṁ, catuḥśṛṅgo avamīd gaura etat.*

Vamadéva ne laisse planer aucun doute sur la nature de l'Océan en question; car au cinquième vers il le décrit expressément comme l'océan du cœur, *hṛdyāt samudrāt*, d'où montent les eaux de la clarté, *ghṛtasya dhārāḥ*, le flot, dit-il, « se purifiant progressivement à l'aide du mental et du cœur au-dedans », *antar hṛdā manasā pūyamānāh*. Et au dernier vers, il parle de « l'existence entière triplement établie, d'abord au siège d'Agni » — la conscience-de-Vérité, la demeure personnelle d'Agni, *svaṁ damam ṛtaṁ bṛhat*, comme nous l'ont appris d'autres Riks —, ensuite « dans le cœur, l'océan », identique évidemment à l'océan du cœur, enfin « dans la vie de l'homme [3] » (IV-58-11). Le superconscient, la mer du subconscient, la vie de l'être animé entre les deux — telle est la conception védique de l'existence. *(7)*

La mer du superconscient est la destination des fleuves de la clarté, de la vague de miel, tout comme la mer du subconscient dans le cœur au-dedans est leur lieu d'origine. Cette mer supérieure s'appelle le Sindhu, terme qui désigne soit un fleuve, soit un océan; mais dans cet hymne il signifie évidemment océan. Notons le langage remarquable dont Vamadéva se sert pour parler de ces fleuves de la clarté. Il commence par dire que, « Les dieux ont cherché et trouvé la clarté, le *ghṛtam*, triplement logée et cachée par les Panis dans la Vache, *gavi* (IV-58-4). Le Véda donne incontestablement à *gauḥ* le double sens de Vache et de Lumière, Vache étant le symbole extérieur, et Lumière le sens profond. La parabole des vaches volées et cachées par les Panis se retrouve constamment dans le Véda. La mer étant psychologiquement symbolique — l'océan du cœur, *samudre hṛdi*, — le Soma et le beurre clarifié l'étant aussi, la Vache, où les dieux découvrent le beurre clarifié dissimulé par les Panis, doit également symboliser, cela va de soi, une illumination intérieure et non la lumière matérielle. La Vache représente en fait Aditi, la Conscience infinie cachée dans le subconscient, et le triple *ghṛtam*

3. *dhāman te viśvaṁ bhuvanam adhi śritam, antaḥ samudre hṛdi-antar āyuṣi.*

figure la triple clarté, celle de la sensation émancipée découvrant son secret de délice, du mental conceptuel atteignant à la lumière et à l'intuition, et de la vérité elle-même, la vision supramentale ultime, comme le montre clairement la deuxième moitié du vers (IV-58-4), où il est dit, « Indra en a engendré une, Surya une autre, les dieux en ont façonné une troisième grâce à un développement naturel procédant du Véna » ; car Indra est le Maître du mental des pensées, Surya celui de la lumière supramentale, Véna est Soma, maître du délice mental de l'existence, créateur du mental sensoriel. *(8)*

Nous pouvons noter aussi au passage que les Panis doivent figurer nécessairement ici des ennemis spirituels, des puissances de l'ombre et non des dieux, des tribus ou des marchands dravidiens. Au vers suivant (IV-58-5), Vamadéva dit, en parlant des coulées de *ghṛtam*, qu'elles « partent de l'océan du cœur, où l'ennemi les a enfermées dans une centaine de prisons (*ou*, enclos) pour les rendre invisibles ». Ceci ne veut certainement pas dire que des rivières de ghee — ou même d'eau — jaillies de l'océan du cœur ou de tout autre océan, ont été interceptées en chemin par de cruels Dravidiens sans scrupule et enfermées dans une centaine d'enclos, pour les dérober au regard des Aryens ou de leurs dieux. Nous percevons aussitôt que l'ennemi, Pani ou Vritra dans les hymnes, représente un concept purement psychologique, et non un effort de la part de nos ancêtres pour dissimuler à leur postérité les événements de l'histoire indienne primitive sous un fouillis de mythes brumeux inextricablement enchevêtrés. Le Rishi Vamadéva, horrifié, n'aurait jamais imaginé un tel détournement de son symbolisme rituel. Traduire *ghṛta* par eau, *hṛdya samudra* par lac ravissant, et supposer que les Dravidiens captaient l'eau des fleuves dans une centaine de retenues pour empêcher les Aryens d'y jeter le moindre coup d'œil, ne nous avance guère non plus. Car en admettant même que les fleuves du Punjab prennent tous leur source à un lac unique dont la beauté enchante le cœur, les Dravidiens, si malins et ingénieux fussent-ils, n'auraient jamais pu pour autant placer à trois reprises le cours de leurs eaux dans

une vache et dissimuler la vache elle-même dans une grotte. *(9)*

« Ces fleuves partent, dit Vamadéva, de l'océan du cœur, eux qui étaient enfermés par l'ennemi dans cent enclos pour qu'ils restent invisibles ; je tourne mes regards vers les flots de la clarté, car en leur sein se tient le Roseau d'or. Ils ruissellent avec abondance comme des eaux vives, le cœur au-dedans et le mental les purifiant progressivement ; elles avancent, les vagues de clarté, tels des animaux fuyant les traits de l'archer (*ou*, sous la conduite de leur maître). Comme sur une route longeant l'océan (*sindhu*, l'océan supérieur), ils marchent, les puissants, compacts à force de véhémence, mais limités par la force vitale (*vāta*, *vāyu*), eux les flots de la clarté ; ils sont pareils au cheval qui se débat et rompt ses entraves, quand il s'est nourri de vagues » (IV-58-5 à 7). La tournure, on le voit tout de suite, est celle d'un poète mystique, cachant au profane son propos sous un voile d'images qu'il consent de temps en temps à élucider pour l'œil qui sait voir. Ce qu'il veut dire est que la connaissance divine coule perpétuellement et sans interruption derrière nos pensées, mais les ennemis au-dedans se l'accaparent ; ceux-ci confinent notre matériau mental à l'action et à la perception sensorielles, de sorte que, quand bien même les vagues de notre être viennent battre les rives en bordure du superconscient, à la lisière de l'infini, elles sont limitées par l'action nerveuse du mental sensoriel et ne peuvent livrer leur secret. On dirait des chevaux retenus la bride serrée ; il faut attendre que les vagues de la lumière aient fait le plein de leur force pour que les coursiers fougueux brisent leurs entraves ; et « elles coulent alors librement vers Cela d'où est pressé le vin de Soma et d'où naît le sacrifice[4] » (IV-58-9). *(10)*

On nous explique à nouveau que ce but est « Cela qui est tout miel[5] » (IV-58-10), c'est-à-dire l'Ananda, la Béatitude divine. Et ce but n'est autre que le Sindhu, l'océan superconscient, comme le confirme le dernier Rik, où Vamadéva dit : « Puissions-nous

4. *yatra somaḥ sūyate yatra yajño, ghṛtasya dhārā abhi tat pavante.*
5. *ghṛtasya dhārā madhumat pavante.*

goûter cette vague de miel qui est tienne » — à toi Agni, le Purusha divin, le Taureau quadricorne des mondes —, « elle qu'apporte la force des eaux à leur confluent[6] »(IV-58-11). *(11)*

Cette idée fondamentale des Rishis védiques nous la trouvons exposée dans l'Hymne de la Création (X-129-3 à 5), qui décrit ainsi le subconscient : « Au commencement l'obscurité cachait l'obscurité, tout ceci était un océan d'inconscience... De là naquit l'Un par l'ampleur de Son énergie. Ce fut d'abord la circulation d'un désir, semence initiale du mental. Les Voyants de la Vérité (les Maîtres de la Sagesse) ont découvert dans le non-être ce qui construit l'être, par la volonté dans le cœur et par la pensée du mental. Leur rayon de lumière s'étendait horizontalement ; mais qu'y avait-il en bas, qu'y avait-il en haut ? » Nous avons dans ce passage des idées identiques à celles exprimées dans l'hymne de Vamadéva, mais sans le voile des images. Quittant l'océan du subconscient, l'Un commence par émerger dans le cœur sous la forme du désir ; il se meut là, dans l'océan du cœur, comme un désir inexprimé du délice de l'existence, et ce désir est l'embryon de ce qui plus tard deviendra le mental sensoriel. Les dieux découvrent ainsi un moyen de bâtir l'existant, l'être conscient, à partir de l'obscurité subconsciente ; ils le découvrent dans le cœur et le manifestent par le progrès de la pensée et par l'impulsion motivée, *pratīṣyā*, qui désigne le désir mental, distinct du premier désir vague jailli du subconscient dans le mouvement purement vital de la Nature. L'existence consciente ainsi créée est comme étendue horizontalement entre deux autres déploiements : au-dessous le sommeil obscur du subconscient, au-dessus le secret lumineux du superconscient, les océans inférieur et supérieur. *(12)*

Cette imagerie védique éclaire de façon limpide le symbolisme analogue des Puranas, et en particulier le célèbre symbole de Vishnu dormant après le *pralaya* sur les anneaux du serpent Ananta, suspendu au-dessus de l'océan de lait délicieux. On pourrait peut-être objecter que les Puranas furent rédigés par

6. *apām anīke samithe ya ābhṛtas, tam aśyāma madhumantaṁ ta ūrmim.*

des prêtres ou poètes hindous superstitieux qui, estimant qu'un dragon dévorant le soleil et la lune était la cause des éclipses, n'avaient donc aucun mal à croire que, les périodes de création terminées, la Divinité suprême dans un corps physique s'endormait sur un réel serpent flottant concrètement au-dessus d'un océan fait de vrai lait, et qu'il était décidément futile de s'ingénier à trouver dans ces fables une quelconque signification spirituelle. À cela je répondrais que rien en vérité ne nous oblige à rechercher un sens occulte ; car ces poètes très superstitieux l'ont placé là, bien en évidence, à la surface même de la fable, pour que celui qui refuse d'être aveugle le voie. Ils ont en effet baptisé le serpent de Vishnu du nom d'Ananta, qui signifie l'infini, reconnaissant ainsi ouvertement que cette image est une allégorie et que Vishnu, la Divinité omniprésente, lorsqu'il n'est pas occupé à créer, dort sur les replis de l'Infini. Quant à l'océan, ce doit être, comme nous le montre le symbolisme védique, celui de l'existence éternelle, un océan de douceur absolue, autrement dit de Béatitude pure. Car ce lait suave (autre métaphore védique) désigne, c'est évident, quelque chose d'essentiellement identique au *madhu*, le miel ou la douceur, dans l'hymne de Vamadéva. *(13)*

Nous constatons ainsi que Véda et Puranas ont recours aux mêmes images symboliques ; l'océan représente chez eux l'existence infinie et éternelle. Nous constatons aussi que l'image de la rivière ou du flot qui s'écoule sert à symboliser un fleuve de l'être conscient. Sarasvati, l'un des sept cours d'eau, est, nous le voyons, ce fleuve de l'inspiration jaillissant de la conscience-de-Vérité. Cela nous autorise à supposer que les six autres fleuves sont eux aussi psychologiquement symboliques. *(14)*

Mais il n'est pas nécessaire de nous baser uniquement sur l'hypothèse et sur la déduction, si solides et absolument convaincantes soient-elles. Dans l'hymne de Vamadéva les fleuves, *ghṛtasya dhārāḥ*, ne sont pas, nous l'avons vu, des fleuves de beurre clarifié ou des fleuves d'eau ordinaire, mais symbolisent des faits psychiques. Il en va de même pour l'image des sept fleuves, comme en témoignent d'autres hymnes de façon tout

aussi probante. J'examinerai à dessein un hymne supplémentaire, le premier Sukta du troisième Mandala, incantation du Rishi Vishvamitra au dieu Agni ; car il y évoque les sept fleuves en se servant d'un langage aussi remarquable et explicite que celui employé par Vamadéva pour parler des fleuves de clarté. Dans les chants de ces deux bardes vénérables nous verrons reprises les mêmes idées exactement dans des compositions au contenu pourtant totalement différent. *(15)*

Chapitre XI

Les sept Fleuves

Le Véda parle constamment des eaux ou des fleuves, en particulier des eaux divines, *āpo devīḥ* ou *āpo divyāḥ*, et mentionne parfois les eaux qui véhiculent la lumière du monde solaire lumineux ou la lumière du Soleil, *svarvatīr apaḥ* (V-211). Leur franchissement symbolique, effectué par les dieux ou par l'homme avec l'aide des dieux, est une image qui revient elle aussi fréquemment. Les trois grandes conquêtes auxquelles aspire l'être humain, et pour lesquelles les dieux bataillent sans cesse, combattant Vritras et Panis pour les lui assurer, sont les troupeaux, les eaux et le Soleil ou le monde solaire, *gāḥ*, *apaḥ*, *svaḥ* (V-14-4). Reste à savoir s'il s'agit en l'occurrence des pluies du ciel, des fleuves de l'Inde du Nord possédés ou conquis par les Dravidiens — les Vritras représentant tantôt les Dravidiens eux-mêmes, tantôt leurs dieux, s'il est question de troupeaux appartenant aux immigrants aryens ou dérobés par des « brigands » indigènes qui accaparent ou subtilisent les troupeaux, les Panis, représentant ici aussi tantôt les Dravidiens et tantôt leurs dieux, ou si ces allusions cachent une intention plus profonde, une signification spirituelle. La conquête de Svar figure-t-elle uniquement le retour du soleil après qu'un nuage d'orage l'ait obscurci, ou qu'une éclipse l'ait voilé, ou après sa capture par l'ombre de la Nuit ? Car il ne peut s'agir dans ce cas d'ennemis humains « noirs de peau » et « dépourvus de nez » confisquant le soleil aux Aryens. Ou la conquête de Svar signifie-t-elle tout simplement gagner le ciel au moyen du sacrifice ? Et dans l'un ou l'autre cas, quel sens donner à ce bizarre amalgame de vaches, d'eaux et de soleil, ou de vaches, d'eaux et de ciel ? Ne s'agit-il pas plutôt d'un système de notations symboliques, où les troupeaux, désignés par le mot *gāḥ* voulant dire à la fois vaches et rayons lumineux, figurent les illuminations de la Conscience supérieure, provenant du Soleil de Lumière, du

Soleil de Vérité ? Svar lui-même n'est-il pas le monde ou plan de l'Immortalité, gouverné par cette Lumière ou Vérité du Soleil qui illumine tout, appelée dans le Véda la Vaste Vérité, *ṛtaṁ bṛhat*, et la Lumière Vraie, *ṛtam jyotiḥ* ? Et les eaux divines, *āpo devīḥ*, *divyāḥ* ou *svarvatīḥ*, ne sont-elles pas les flots de cette Conscience supérieure se déversant sur le mental mortel depuis ce plan de l'Immortalité ? *(1)*

Il est facile sans doute de choisir à titre d'exemple des passages, voire des hymnes où, à première vue, une telle interprétation semble superflue, le Sukta pouvant être compris comme une prière ou un éloge pour obtenir la pluie, ou le récit d'une bataille sur les fleuves du Punjab. Mais on ne peut expliquer le Véda en se fondant sur des passages ou des hymnes isolés. S'il faut lui trouver un sens cohérent ou homogène, il convient de l'interpréter comme un tout. Nous pouvons tourner la difficulté en attribuant à *svar* ou à *gāḥ* des sens complètement différents selon le contexte, à l'instar de Sayana qui traduit *gāḥ* tantôt par vaches, tantôt par rayons, et va même parfois, avec une désinvolture stupéfiante, jusqu'à lui faire dire les eaux[1]. Mais un tel système d'interprétation ne peut pas être qualifié de rationnel du fait même qu'il conduit à un résultat « logique » ou « sensé ». Il méprise plutôt et la logique et le bon sens. Il peut certes nous permettre d'aboutir au résultat qui nous convient, mais tout esprit raisonnable et impartial aura du mal à se convaincre que cette conclusion restitue le sens initial des hymnes védiques. *(2)*

Si par contre nous adoptons une méthode plus cohérente, des difficultés insurmontables interdisent une interprétation strictement littérale. Nous avons par exemple une invocation de Vasishtha (VII-49) aux eaux divines, *āpo devīḥ*, *āpo divyāḥ*, où le second vers dit : « Ces eaux célestes, soit qu'elles coulent en des canaux creusés ou jaillissent spontanément, elles qui se

1. De même traduit-il le terme védique si important *ṛtam* tantôt par sacrifice, tantôt par vérité, tantôt par eau, et le tout dans un seul hymne de cinq à six vers !

dirigent vers l'océan, pures et purifiantes, que ces eaux divines me soient ici favorables. » Là du moins, dira-t-on, le sens est parfaitement clair ; c'est à des eaux concrètes, des fleuves terrestres, des canaux — ou des puits si le mot *khanitrimāḥ* signifie simplement « creusés » — que Vasishtha adresse son hymne, et *divyāḥ*, divines, n'est qu'une épithète laudative à vocation purement esthétique ; ou, faisant de ce vers une autre lecture, nous pourrions à la rigueur supposer que sont dépeintes ici trois sortes d'eaux, les eaux du ciel, autrement dit la pluie, l'eau des puits et l'eau des fleuves. Mais quand nous examinons l'hymne en entier, ce genre d'explication ne peut résister longtemps. Car il est formulé ainsi : *(3)*

« Que ces eaux divines me soient ici favorables, les aînées (*ou*, les plus puissantes) de l'océan, nées au sein du flot mouvant, elles qui vont purifiantes, sans se reposer, et pour lesquelles Indra qui manie la foudre, Indra le Taureau, a taillé une issue. Ces eaux célestes, soit qu'elles coulent en des canaux creusés ou jaillissent spontanément, elles qui se dirigent vers l'océan, pures et purifiantes, que ces eaux divines me soient ici favorables. Elles, parmi lesquelles s'avance le roi Varuna, contemplant d'en haut la vérité et la fausseté des créatures, elles qui acheminent le miel, pures et purifiantes, que ces eaux divines me soient ici favorables. Elles, en qui le roi Varuna, en qui Soma, en qui les Dieux tous ensemble goûtent l'ivresse de l'énergie, en qui pénètre Agni Vaishvanara, que ces eaux divines me soient ici favorables » (VII-49). *(4)*

Il est clair que Vasishtha parle ici des mêmes eaux, des mêmes rivières que celles évoquées dans les hymnes de Vamadéva, les eaux qui, nées de l'océan, se jettent dans l'océan, la vague de miel qui surgit de la mer, surgit des flots qui sont le cœur des choses, les rivières de la clarté, *ghṛtasya dhārāḥ*. Il s'agit des flots de l'existence consciente suprême et universelle où se meut Varuna, contemplant d'en haut la vérité et la fausseté des mortels — formule qui ne peut s'appliquer ni aux chutes de pluie, ni à

l'océan terrestre. Varuna, dans le Véda, n'a rien d'un Neptune indien, et il n'est pas non plus précisément ce que les érudits européens ont tout d'abord imaginé, l'Ouranos des Grecs, le ciel. Il règne en maître sur un espace éthéré, un océan supérieur, la vaste étendue de l'être, sa pureté ; dans cette vaste étendue, dans cet Infini vierge, dit-on ailleurs, il a tracé des chemins que Surya, le Soleil, le seigneur de la Vérité et de la Lumière, peut emprunter. De là, il penche son regard vers le mélange de vérité et de mensonge de la conscience mortelle. Et ces eaux divines, notons-le par ailleurs, sont celles qu'Indra a libérées et précipitées sur la terre — description qui, d'un bout à l'autre du Véda, s'applique aux sept fleuves. *(5)*

Les eaux de la prière de Vasishtha et celles du grand hymne de Vamadéva, *madhumān ūrmiḥ*, *ghṛtasya dhārāḥ* (IV-58), sont identiques, et si le moindre doute persistait à ce sujet, un autre Sukta du sage Vasishtha (VII-47) le dissiperait complètement. Dans l'hymne quarante-neuvième, il fait brièvement allusion aux eaux divines ruisselantes de miel, *madhu-ścutaḥ*, et parle des dieux savourant en elles l'ivresse de l'énergie, *ūrjaṁ madanti* ; nous pouvons en déduire que le miel ou la douceur est le *madhu*, le Soma, le vin de l'Ananda dont les dieux s'enivrent. Du reste, dans l'hymne quarante-septième, il éclaire son propos et lève tout soupçon : *(6)*

« Ô vous les Eaux, votre vague suprême, breuvage d'Indra, que ceux qui cherchent la Divinité ont créée pour eux-mêmes, votre vague pure, immaculée, ruisselante de clarté, si riche en miel, *ghṛta-pruṣaṁ madhumantam*, puissions-nous aujourd'hui la goûter. Ô vous les Eaux, votre vague la plus riche en miel, que le Fils des eaux (Agni) qui vivement s'élance la favorise ; elle en qui Indra et les Vasus s'enivrent d'extase, puissions-nous, nous qui cherchons la Divinité, la goûter aujourd'hui. Purifiées à travers cent filtres, extatiques de nature, divines, elles vont là où aboutit le mouvement des dieux (l'océan suprême) ; elles ne limitent ni n'entravent les travaux d'Indra ; fais à ces eaux vives une offrande pleine de clarté, *ghṛtavat*. Elles, que Surya a

formées par ses rayons et d'où Indra a fait jaillir une mouvante vague, que ces eaux établissent en nous le bien suprême ; et vous, ô dieux, veillez sur nous toujours en créant des états de félicité » (VII-47). *(7)*

Nous retrouvons ici le *madhumān ūrmiḥ* de Vamadéva, la vague enivrante de douceur, et ce miel, cette douceur est, nous dit-on franchement, le Soma, le breuvage d'Indra. Ceci est corroboré plus loin par l'épithète *śata-pavitrāḥ*, qui dans la langue védique ne peut se rapporter qu'au Soma ; la formule, incidemment, s'applique aux fleuves eux-mêmes et la vague de miel en a jailli, remarquons-le, grâce à l'intervention d'Indra, la foudre qui abattit Vritra lui ayant frayé un passage à travers les montagnes. Cela montre clairement, une fois de plus, que ces eaux sont celles des sept fleuves soustraits par Indra à Vritra, l'Assiégeant, le Dissimulateur, pour être ensuite précipitées sur terre. *(8)*

Que peuvent bien être ces fleuves dont la vague est pleine de vin de Soma, pleine de *ghṛta*, pleine d'énergie, *ūrj* ? Que sont ces eaux qui vont là où aboutit le mouvement des dieux et qui fondent chez l'homme le bien suprême ? Pas les fleuves du Punjab ; les hypothèses les plus folles sur la confusion propre aux barbares ou l'incohérence délirante gouvernant l'esprit des Rishis védiques ne pourront nous décider à inventer pour ces formules une telle explication. Il s'agit manifestement des eaux de la Vérité et de la Béatitude qui coulent de l'Océan suprême. Ces fleuves ne coulent pas sur terre mais au ciel ; Vritra, l'Assiégeant, le Dissimulateur, les empêche de se déverser sur la conscience terrestre dans laquelle nous, êtres mortels, vivons tant qu'Indra, le Mental fait dieu, n'a pas frappé le Dissimulateur de ses éclairs éblouissants pour leur tailler un passage sur les sommets de cette conscience terrestre, permettant leur chute. Telle est la seule interprétation rationnelle, cohérente et sensée de la pensée et du langage des sages védiques. Quant au reste, Vasishtha s'en explique très clairement ; ces eaux, déclare-t-il en effet, ce sont celles que Surya a créées au moyen de ses rayons et qui, contrairement aux mouvements terrestres, ne

limitent ni ne diminuent l'action d'Indra, le Mental suprême. Autrement dit, ce sont les eaux de la Vaste Vérité, *ṛtaṁ bṛhat*. Cette Vérité, nous l'avons déjà vu, crée la Béatitude. De même ici ces eaux de la Vérité, *ṛtasya dhārāḥ*, comme on les appelle franchement dans d'autres hymnes — (par exemple dans V-12-2, « Ô voyant conscient de la Vérité, perçois la Vérité seule, fends le roc et fais jaillir nombreux les fleuves de la Vérité ! ») —, ces eaux donc, nous le constatons, établissent pour les hommes le bien suprême, et ce suprême bien (le mot, *varivas*, a effectivement d'habitude le sens de « félicité ») est la Félicité, la Béatitude de l'existence divine. *(9)*

Et pourtant, ni dans ces hymnes, ni dans ceux de Vamadéva, on ne mentionne expressément les sept fleuves. Nous examinerons donc le premier hymne de Vishvamitra, son hymne à Agni (III-1), du deuxième au quatorzième vers. Le passage est long mais suffisamment important pour être cité en entier :

« Nous avons accompli le sacrifice dont le mouvement se porte en avant (*ou* : pour nous élever vers le Suprême), que le Mot grandisse en nous. En entretenant sa flamme, dans l'obéissance de la soumission, ils ont mis Agni au travail ; les cieux ont formulé le savoir des voyants, et ils ont voulu frayer un passage à sa force, à son désir de Parole (*ou* : à lui, le fort et le sage). (*rik 2*)

Plein d'intelligence, le discernement purifié, l'ami (*ou* : bâtisseur) parfait puisque né du Ciel et de la Terre, il établit fermement en nous la Béatitude ; les dieux ont découvert Agni, qui voit (*ou* : qui est vu), au sein des Eaux, dans le travail des Sœurs. (*rik 3*)

Les sept Puissantes Rivières ont fait grandir la flamme béatifique (*ou* : en ont fait grandir la beauté), du blanc à sa naissance au rouge ardent quand elle est forte ; les Juments, on les voyait s'attrouper et s'affairer autour de l'Enfant nouveau-né ; les dieux ont donné un corps à Agni quand il est né. (*rik 4*)

De ses membres incandescents il a bâti et déployé le monde intermédiaire, purifiant la volonté d'action en se servant de la

pureté de ses pouvoirs de voyant ; passant la robe de la lumière autour de la vie des eaux, il a formé en lui des gloires vastes et intactes. (*rik 5*)

Il s'affaira, sans qu'elles le dévorent, autour des sept Puissantes du Ciel, les insoumises qui ne sont ni vêtues ni nues. Ici, éternelles et toujours jeunes, nées du même sein, les sept Voix (*ou* : Mots) ont tenu l'Enfant unique. (*rik 6*)

Largement déployées, en masses compactes, revêtant des formes universelles sont ses énergies au sein de la clarté, dans le ruissellement des douceurs ; ici les Rivières nourricières s'alimentent elles-mêmes ; vastes et réconciliées (*ou* : complètes) sont les deux Mères du dieu qui accomplit. (*rik 7*)

Porté par elles, ô Fils de la Force, tu as resplendi alentour, arborant tes brillantes et enivrantes incarnations ; là coulent les flots de la douceur et de la clarté où le Taureau d'abondance a grandi par la Sagesse. (*rik 8*)

Il a découvert à sa naissance la source d'abondance du Père et diffusé amplement ses flots, amplement ses rivières (*ou* : vaches) nourricières. Avec l'aide de ses compagnons et des Puissantes du Ciel, il Le découvrit, Lui qui évolue sur les plans secrets de l'existence sans toutefois disparaître Lui-même dans leur secret. (*rik 9*)

Il porta l'enfant du Père et de celui (*ou* : celle) qui l'engendra ; seul, il téta le lait des nombreuses qui, grandissant, le nourrirent. Dans ce Mâle, le pur, les deux (pouvoirs en l'homme, la Terre et le Ciel) ont leur seigneur et amant commun ; veille bien sur eux deux. (*rik 10*)

Vaste, il grandit dans l'Étendue sans obstacles, car de multiples Eaux nourrirent avec succès la Flamme. Agni se fixa à l'origine de la Vérité, là il établit sa propre demeure, dans le travail des Sœurs inséparables. (*rik 11*)

Lui qui se meut dans les choses et les soutient (*ou* : Comme une hauteur soutenant tout), au confluent des Grandes Rivières, recherchant la vision pour le Fils, lui la lumière directe, il est le Père qui engendra les radieux troupeaux, l'Enfant des eaux, Agni le puissant et le plus fort. (*rik 12*)

La déesse du Délice, la toute-félicité, a donné une naissance protéiforme à l'Enfant visible des eaux et des pousses de la terre ; les dieux aussi utilisèrent le mental pour s'unir en lui et le mirent au travail dès sa naissance, plein de force et solide à la tâche (*ou* : le plus admirable). (*rik 13*)

Tel de brillants éclairs ce vaste flamboiement solaire accompagne Agni — lui la lumière directe, grandissant comme en cachette au sein de sa propre demeure, dans le Vaste illimité, où il puise le lait de l'Immortalité. » (*rik 14*) *(10)*

Quel que puisse être le sens de ce passage — et il possède de toute évidence une signification mystique et n'est pas seulement un hymne sacrificiel composé par des barbares ritualistes —, les sept rivières, les eaux, les sept sœurs ne peuvent pas représenter ici les sept fleuves du Punjab. Ces eaux où les dieux ont découvert un Agni visible ne peuvent pas être des cours d'eau terrestres, appartenant au monde physique ; cet Agni que la connaissance fait grandir, qui s'établit et loge à la source de la Vérité, qui a pour épouses et amantes le Ciel et la Terre, que les eaux divines accroissent dans le Vaste sans obstacles, son domaine réservé, et qui, demeurant dans cette Infinité illimitée, confère aux dieux illuminés l'Immortalité suprême, ne peut pas être le dieu du feu matériel. Dans ce passage, comme dans beaucoup d'autres, le caractère mystique, spirituel, psychologique de la substance même du Véda se révèle, non pas sous la surface, non pas cachée derrière un voile de pur ritualisme, mais franchement, obstinément — déguisée certes, mais de façon transparente, si bien que la vérité secrète du Véda apparaît ici, comme les rivières dans l'hymne de Vishvamitra, « ni voilée ni nue ». *(11)*

Ces Eaux, identiques à celles célébrées par Vamadéva et Vasishtha, sont intimement liées, on le voit, à la clarté et au miel[2] ; elles conduisent à la Vérité, elles sont elles-mêmes la source de

2. *ghṛtasya yonau sravathe madhūnām* (r.7), *ścotanti dhārā madhuno ghṛtasya* (r.8).

la Vérité, elles coulent dans le Vaste sans obstacles et illimité tout comme ici-bas sur la terre. Elles prennent l'aspect de vaches nourricières, *dhenavaḥ* (*rik 7*), de juments, *aśvāḥ* (*rik 4*), elles sont appelées *sapta vāṇīḥ* (*rik 6*), les sept Mots ou Voix de la déesse créatrice Vak — la Parole ou le Langage, le pouvoir d'expression d'Aditi, de la Prakriti suprême, nommée la Vache, tout comme le Déva ou Purusha dans le Véda a pour emblème le Taureau, Vrishabha ou Vrishan. Elles sont par conséquent les sept filaments ou fibres de tout l'être, les sept fleuves ou courants ou formes de mouvement de l'existence consciente unique. *(12)*

À la lumière des idées découvertes dans les hymnes de Madhucchandas dès l'ouverture du Véda, et à la lumière des interprétations symboliques qui maintenant se précisent, nous verrons que ce passage, en apparence si contourné, mystérieux, énigmatique, devient, une fois trouvée la bonne clef, parfaitement cohérent et direct, comme le sont en réalité tous les passages du Véda qui nous paraissent encore presque incompréhensibles. Il nous reste à déterminer la fonction psychologique d'Agni, le prêtre, le combattant, l'ouvrier, celui qui trouve la vérité, procure à l'homme la béatitude ; et celle-ci nous a déjà été signalée au premier hymne du Rig-Véda, dans la description qu'en donne Madhucchandas, « La Volonté dans l'action du Voyant, le vrai et le plus riche par la diversité de son inspiration » (I-1-5). Agni est le Déva, le Tout-Voyant, manifesté en tant que Force consciente ou, comme on dirait actuellement, en tant que Volonté divine ou cosmique, d'abord secrète et bâtissant les mondes éternels, puis révélée, « née », construisant en l'homme la Vérité et l'Immortalité. *(13)*

Dieux et hommes, dit en effet Vishvamitra, embrasent cette force divine en allumant les feux du sacrifice intérieur ; en l'adorant et en s'y soumettant, ils permettent son action ; ils formulent dans le ciel, c'est-à-dire dans la mentalité pure symbolisée par Dyaus, les connaissances découvertes par les voyants, autrement dit, les illuminations de la conscience-de-Vérité que le mental ne peut atteindre ; et ils le font de façon à créer un passage pour cette Force divine qui, dans son énergie cherchant toujours à découvrir

le Mot d'une juste expression de soi, aspire à dépasser le mental (*rik 2*). Cette Volonté divine, abritant en toutes ses opérations le secret de la connaissance divine, *kavi-kratuḥ*, se concilie ou érige la conscience mentale et physique en l'homme, *divaḥ pṛthivyāḥ*, perfectionne l'intellect, purifie le discernement, pour les rendre dignes du « savoir des voyants », et grâce à la Vérité superconsciente dont nous prenons ainsi conscience, elle établit fermement la Béatitude (*rik 3*). *(14)*

Le reste du passage décrit l'ascension de cette Force consciente divine — Agni, cet Immortel dans les mortels, qui dans le sacrifice se substitue à la volonté et à la connaissance ordinaires chez l'homme — depuis la conscience mortelle et physique jusqu'à l'immortalité de la Vérité et de la Béatitude. Les Rishis védiques parlent des cinq naissances de l'homme, cinq mondes de créatures où s'accomplissent les œuvres, *pañca janāḥ*, *pañca kṛṣṭīḥ* ou *kṣitīḥ*. Dyaus et Prithivi représentent la conscience mentale pure et la conscience physique ; entre eux et leur servant de lien se trouve Antariksha, le plan intermédiaire de la conscience vitale ou nerveuse. Dyaus et Prithivi sont Rodasi, nos deux firmaments ; mais ceux-ci doivent être dépassés, pour permettre l'accès à un ciel autre que celui du mental pur — au Large, au Vaste, qui est la base, le fondement, *budhna*, de la Conscience infinie, Aditi. Ce Vaste est la Vérité, sur laquelle repose le triple monde suprême, ces paliers ou séjours supérieurs, *padāni*, *sadāṁsi*, d'Agni, de Vishnu, ces Noms suprêmes de la Mère, la Vache, Aditi. Le Vaste ou la Vérité est déclaré séjour attitré, séjour même ou demeure d'Agni, *svaṁ damam*, *svaṁ sadaḥ*. L'hymne en question décrit Agni montant depuis la terre jusqu'à son propre domaine. *(15)*

Ce Pouvoir divin découvert par les dieux est perçu dans les Eaux, dans le travail des Sœurs (*rik 3*). (Il s'agit des eaux septuples de la Vérité, les eaux divines qu'Indra a précipitées ici-bas des hauteurs de notre être.) D'abord caché dans les pousses de la terre, *oṣadhīḥ*, les choses qui gardent sa chaleur, il doit en être extrait par une sorte de force, par une pression exercée sur les deux *araṇis*, la terre et le ciel. Aussi est-il appelé l'Enfant

des pousses de la terre (*rik 13*) et l'Enfant de la Terre et du Ciel (*rik 3*) ; l'homme libère cette Force immortelle péniblement et difficilement dès que le mental pur agit sur l'être physique. Mais, dans les eaux divines Agni devient visible, sa naissance est facile et le révèle dans toute sa force et toute sa connaissance et toute sa joie, parfaitement blanc et pur, son action le faisant rougeoyer à mesure qu'il grandit. Les dieux lui ont donné, dès sa naissance, force et splendeur et corps ; les sept Rivières, les sept Puissantes font croître en lui la joie ; elles s'activent autour de ce grand Enfant nouveau-né et s'en occupent comme le feraient des Juments, *aśvāḥ* (*rik 4*). *(16)*

Les rivières, couramment appelées *dhenavaḥ*, les vaches nourricières, sont ici comparées à des Juments, *aśvāḥ*, car si la Vache symbolise la conscience en tant que connaissance, le Cheval, lui, la symbolise en tant que force. Ashva, le Cheval, est la force dynamique de la Vie, et les fleuves prenant soin d'Agni sur terre deviennent les eaux de la Vie, de la dynamis ou kinésis vitale, le Prana, qui se meut et agit, désire et prend plaisir. Agni lui-même commence par être chaleur et pouvoir matériels, prend plus tard la forme du Cheval, et ensuite seulement devient le feu céleste. Sa première tâche est de donner, lui l'Enfant des Eaux, sa pleine forme et extension et pureté au monde intermédiaire, le monde vital ou dynamique [3]. Il purifie la vie nerveuse en l'homme, y répandant ses propres membres brillants et purs, exaltant ses impulsions et désirs, sa volonté purifiée dans l'action, *kratum*, à l'aide des purs pouvoirs de la Vérité et Sagesse superconsciente [4]. Ainsi endosse-t-il ses vastes gloires, et non plus l'activité spasmodique et limitée des désirs et instincts, tel un vêtement passé tout autour de la vie des Eaux (*rik 5*). *(17)*

Les eaux septuples s'élèvent donc et deviennent l'activité mentale pure, les Puissantes du Ciel. Là elles se révèlent être les premières, éternelles et toujours jeunes énergies, rivières

3. *raja ātatanvān.*
4. *kavibhiḥ pavitraiḥ.*

distinctes mais de même origine — car elles ont toutes coulé du sein unique de la Vérité superconsciente —, les sept Mots ou Voix ou expressions créatrices fondamentales du Mental divin, *sapta vāṇīḥ*. Cette vie du mental pur ne ressemble pas à celle de la vie nerveuse, qui dévore son objet pour nourrir son existence mortelle ; ses eaux à elle, bien que ne dévorant pas, ne font jamais défaut ; elles sont la vérité éternelle revêtue du voile transparent des formes mentales ; c'est pourquoi on les dit « ni vêtues ni nues » (*rik 6*). *(18)*

Mais ceci n'est pas le dernier stade. La Force monte et gagne la matrice ou l'origine de cette clarté mentale, *ghṛtasya*, où les eaux s'écoulent comme des fleuves de divine douceur[5] ; là les formes qu'elle adopte sont des formes universelles, des masses de la Conscience vaste et infinie. En conséquence, cette descente de douceur alimente les rivières nourricières du monde inférieur, et cette lumière de la Vérité, grâce à cette manne de Béatitude infinie, aplanit et harmonise parfaitement, sur toute leur étendue, la conscience mentale et la conscience physique, les deux premières Mères de la Volonté qui accomplit tout (*rik 7*). Elles véhiculent la pleine force d'Agni, le feu de ses éclairs, la gloire et l'extase de ses formes universelles. Car là où le Seigneur, le Mâle, le Taureau d'abondance est accru par la Sagesse de la Vérité superconsciente, là coulent toujours les flots de la clarté et les flots de la béatitude (*rik 8*). *(19)*

Le Père de toutes choses est le Seigneur et le Mâle ; il est caché à la source secrète des choses, dans le superconscient ; Agni, en compagnie des dieux et des eaux septuples, accède au superconscient sans par conséquent disparaître de notre existence consciente, y découvre la source de l'abondance pleine de miel du Père des choses et la répand sur notre vie (*rik 9*). Il porte, et devient lui-même, le Fils, le pur Kumara, le pur Mâle, l'Un, l'âme en l'homme révélée dans son universalité ; la conscience mentale et la conscience physique de l'être humain font de lui leur seigneur

5. *sravathe madhūnām.*

et amant ; mais même seul, il préserve le mouvement multiforme des rivières, les énergies cosmiques multiples (*rik 10*). *(20)*

Cet infini où il est entré et où il se développe, dans lequel les Eaux multiples atteignant victorieusement leur but, *yaśasaḥ*, le font grandir, est, dit-on alors expressément, le Vaste sans obstacles où naquit la Vérité, l'Infini illimité, son domaine personnel et légitime où il établit maintenant sa demeure. Là, les sept rivières, « les Sœurs », travaillent non plus isolément, bien qu'issues d'une même origine, comme sur la terre et dans la vie mortelle, mais plutôt à la manière de compagnes « inséparables[6] » (*rik 11*). Grâce à la réconciliation totale de ces Puissantes, Agni se meut en toutes choses et soutient toutes choses ; les rayons de sa vision sont parfaitement droits et non plus sujets à la perversité inférieure ; lui, qui enfanta les radiances de connaissance, les brillants troupeaux, leur confère maintenant cette haute et suprême naissance ; il les transforme en la divine connaissance, en la Conscience immortelle (*rik 12*). *(21)*

Ceci constitue aussi pour lui sa nouvelle et dernière naissance. Lui, né Fils de la Force par les pousses de la terre, l'Enfant des eaux, naît maintenant, sous des formes multiples, de la déesse du Délice, elle qui possède la Félicité totale, autrement dit, il naît de la Béatitude consciente divine dans l'Infini illimité. Les dieux, ou pouvoirs divins en l'homme, prenant le mental pour instrument le rejoignent là, se réunissent autour de lui, l'attellent à cette grande tâche du monde, dans cette nouvelle naissance, puissante et efficace (*rik 13*). Tels de brillants éclairs, splendeurs de cette vaste Conscience, ils nimbent cette Force divine, et en Lui qui réside dans le superconscient, le Vaste illimité, sa demeure attitrée, puisent pour l'homme l'Immortalité (*rik 14*). *(22)*

Tel est donc, profond, cohérent, lumineux derrière le voile des images, le sens du symbole védique des Sept Fleuves ou Rivières, des Eaux, des cinq mondes, de la naissance et de l'ascension d'Agni, qui représente aussi le voyage, la montée progressive,

6. *jāmīnām apasi svasṝṇām.*

par paliers (*sānoḥ sānum*, I-10-2), de l'homme et des dieux dont il façonne l'image en lui-même, sur la grande montagne de l'être. Étant parvenus à une conception juste des fonctions psychologiques des dieux, dès que nous appliquons ce sens, et que nous saisissons la portée véritable des symboles de la Vache et du Soma, tout ce qui, dans ces anciens hymnes, semblait incohérent et obscur, confus, chaotique et saugrenu, s'évanouit aussitôt. Simplement, facilement, sans effort se dégage la doctrine profonde et lumineuse des anciens Mystiques, le secret du Véda. *(23)*

Chapitre XII

Les troupeaux de l’Aurore

Les sept Fleuves, les Eaux, *āpaḥ*, sont généralement appelés, dans la langue imagée du Véda, les sept Mères ou les sept Vaches nourricières, *sapta dhenavaḥ*. Le mot *āpaḥ* lui-même a, d’un point de vue occulte, une double signification ; car la racine *ap* signifiait au départ non seulement se mouvoir, d’où provient très probablement le sens « eaux », mais voulait dire aussi être ou faire exister, comme dans *apatya*, enfant, et le terme *appā*, père, utilisé en Inde du Sud. Les sept Eaux sont les Eaux de l’être ; elles sont les Mères qui mettent au monde toutes les formes de l’existence. Mais nous rencontrons aussi une autre expression, *sapta gāvaḥ*, les sept Vaches ou les sept Lumières, et l’épithète *saptagu*, aux sept rayons. *Gu* (*gavaḥ*) et *gau* (*gāvaḥ*) retiennent dans tous les hymnes védiques ce double sens de vaches et de radiances. Dans l’ancien système de pensée des Indiens, l’être était un aspect de la conscience et réciproquement, et Aditi, l’existence infinie, qui enfante les dieux, appelée la Mère aux sept noms et aux sept domaines, *dhāmāni*, représente également la Conscience infinie, la Vache, la Lumière originelle, manifestée par les sept Radiances, *sapta gāvaḥ*. Le principe septuple de l’existence est donc symbolisé d’un côté par l’image des Fleuves qui surgissent de l’océan, *sapta dhenavaḥ*, de l’autre par la métaphore des Rayons du Père qui crée tout, Surya Savitri, *sapta gāvaḥ*. *(1)*

L’image de la Vache est le plus important de tous les symboles védiques. Pour le ritualiste, le terme *gau* désigne simplement l’animal vache et rien d’autre, tout comme son pendant *aśva* désigne uniquement le cheval, *ghṛta* l’eau ou le beurre clarifié, *vīra* un fils, une escorte ou un serviteur. Quand le Rishi prie l’Aurore, *gomad vīravad dhehi ratnam uṣo aśvāvat* (VII-75-8), le commentateur ritualiste estime que cette supplication a pour seul objet d’obtenir « une richesse agréable faite de vaches, d’hommes (*ou*

fils) et de chevaux ». Par contre, si ces termes sont symboliques, cela voudra dire : « Confirme en nous un état de béatitude rempli de lumière, d'énergie conquérante et de vitalité. » Il convient donc de déterminer une bonne fois pour toutes ce que signifie le mot *gau* dans les hymnes védiques. S'il s'avère être symbolique, alors les autres termes dont il s'entoure constamment — *aśva*, cheval, *vīra*, homme ou héros, *apatya* ou *prajā*, descendance, progéniture, *hiraṇya*, or, *vāja*, abondance (nourriture, d'après Sayana) — doivent obligatoirement posséder une signification symbolique similaire. *(2)*

Dans le Véda, l'image de la Vache est continuellement associée à l'Aurore et au Soleil ; on la retrouve aussi dans la légende qui relate comment Indra et Brihaspati, à l'aide du lévrier Sarama et des Rishis Angiras, récupérèrent les vaches perdues dans la grotte des Panis. Le concept de l'Aurore et la légende des Angiras sont au cœur même du culte védique et peuvent être considérés à la limite comme la clef expliquant la signification occulte du Véda. Nous devons donc désormais les examiner tous les deux pour asseoir notre enquête sur des bases solides. *(3)*

En fait, une étude très superficielle des hymnes védiques à l'Aurore suffit à montrer de façon limpide que les vaches de l'Aurore, les vaches du Soleil symbolisent uniquement la Lumière. Sayana est lui-même obligé dans ces hymnes de traduire le terme tantôt par vaches, tantôt par rayons, sans aucun souci de cohérence, comme d'habitude ; il va même jusqu'à déclarer que *gauḥ* comme *ṛtam*, le mot pour vérité, désigne l'eau. Nous sommes supposés en réalité, cela est clair, donner à ce terme une double signification : « lumière », son sens véritable, et « vache », à la fois image concrète et figure de style. *(4)*

Le sens de « rayons » est indéniable, comme c'est le cas au troisième vers de l'hymne de Madhucchandas à Indra : « Indra désirant une vision lointaine fit monter le Soleil au ciel ; il le dépêcha au-dessus des monts avec ses rayons [1] » (1-7-3). Mais les rayons

1. *vi gobhir adrim airayat*. Nous pourrions aussi traduire : « Il envoya au

de Surya sont en même temps les troupeaux du Soleil, les vaches d'Hélios tuées par les compagnons d'Ulysse dans l'Odyssée, celles qu'Hermès, dans l'hymne que lui adresse Homère, dérobe à son frère Apollon. Il s'agit des vaches subtilisées par l'ennemi Vala, par les Panis ; quand Madhucchandas dit à Indra, « Tu as découvert la caverne du Vala des Vaches » (1-11-5), il veut dire que Vala est celui qui dissimule, accapare la Lumière, et c'est cette lumière cachée qu'Indra restitue à l'auteur du sacrifice. Dans les hymnes védiques il est constamment question de la reconquête des vaches perdues ou volées, et son sens s'éclairera quand nous entamerons l'étude de la légende des Panis et des Angiras. *(5)*

Une fois ce sens établi, l'explication littérale de la prière védique pour les « vaches » du même coup vacille ; car si les vaches perdues, que les Rishis veulent récupérer en invoquant Indra, ne sont pas du bétail volé par les Dravidiens mais les troupeaux radieux du Soleil, de la Lumière, cela nous autorise alors à envisager une lecture similaire quand il s'agit seulement de réclamer des « vaches », sans aucune référence à la moindre interception hostile. Par exemple, dans I-4-1 et 2, on dit en parlant d'Indra « le créateur de formes parfaites, qui est comme une bonne laitière pour le gardien du troupeau », que « son extase du vin de Soma est assurément prodigue de vaches [2] ». Ce serait le comble de l'absurdité et de l'illogisme de faire dire à cette expression qu'Indra est un dieu très riche qui, une fois ivre, se montre excessivement généreux quand il s'agit de donner des vaches. Puisque le vacher au premier vers est une métaphore, l'octroi des vaches au second l'est aussi, cela va de soi. Et comme d'autres passages du Véda nous apprennent que la Vache symbolise la Lumière, nous devons comprendre ici qu'Indra, transporté par l'extase du Soma, nous accordera

---

loin sa foudre avec ses lumières », mais le sens n'est pas aussi satisfaisant et cohérent ; et même si nous adoptions cette lecture, *gobhiḥ* doit signifier ici « radiances » et non pas « vaches ».

2. *godā id revato madaḥ*.

sûrement la Lumière. *(6)*

Dans les hymnes à l'Aurore, le sens symbolique des vaches de lumière est tout aussi évident. L'Aurore est toujours appelée *gomatī*, ce qui doit signifier, manifestement, lumineuse ou rayonnante ; car il serait stupide d'employer constamment « pleine de vaches », au sens littéral, comme épithète favorite de l'Aurore. Mais l'image des vaches subsiste dans l'épithète ; car Usha n'est pas seulement *gomatī*, elle est *gomatī aśvāvatī* (I-92-14) ; ses vaches et ses chevaux l'accompagnent toujours. « Elle crée la lumière pour le monde entier, et ouvre grand l'obscurité comme on ouvre l'enclos de la Vache » (I-92-4), verset où la vache sert indubitablement à symboliser la lumière. Notons aussi que, dans le même hymne, les Ashvins sont priés de faire descendre leur char, sur une voie qui est « radieuse et dorée », *gomad hiraṇyavad* (I-92-16). On dit en outre que le char de l'Aurore est tiré tantôt par des vaches rousses [3], tantôt par des chevaux roux : « Elle attelle l'armée de ses vaches rousses » (I-124-11), où le deuxième sens, « l'armée de ses rayons roux », apparaît nettement derrière l'image concrète. On l'appelle la Mère des vaches ou radiances (I-124-5), « La Mère des vaches (radiances) a créé la vision [4] », et on dit ailleurs que son action, sa « vision ou perception a surgi maintenant là où il n'y avait rien » (I-124-11) ; là encore, il est clair que les vaches représentent les radieux troupeaux de la Lumière. On célèbre en elle, l'Aurore, le « guide des troupeaux brillants [5] » (VII-76-6) ; et un vers révélateur associe les deux idées : « La Mère des troupeaux, le guide des jours [6] » (VII-77-2). Enfin, comme pour écarter complètement le voile de l'image, le Véda nous confie lui-même que ces troupeaux figurent les rayons de la Lumière : « On distingue ses joyeux rayons comme

3. *yuṅkte gavām aruṇānām anīkam.*
4. *gavāṁ janitrī akṛta pra ketum.*
5. *netrī gavām.*
6. *gavāṁ mātā netrī ahnām.*

des vaches lâchées en liberté[7] » (IV-52-5). Et cela est déclaré plus franchement encore dans le vers « Tes vaches (rayons) dissipent l'obscurité et propagent la Lumière[8] » (VII-79-2). *(7)*

Mais l'Aurore n'est pas seulement tirée par ces brillants troupeaux, elle en fait don à celui qui sacrifie ; comme Indra mû par l'extase du Soma, elle dispense la Lumière. Dans un hymne de Vasishtha (VII-75-7), on la voit participer à l'action des dieux, quand les places fortes dissimulant les troupeaux sont prises d'assaut et ceux-ci livrés aux hommes : « Vraie avec les dieux qui sont vrais, vaste avec les dieux qui sont vastes, elle prend d'assaut les places fortes et fait don des brillants troupeaux ; les vaches meuglent à l'Aurore[9]. » Et au vers suivant, elle est priée de « confirmer ou établir pour ceux qui sacrifient un état de félicité rempli de lumière (vaches), de force vitale (chevaux) et de multiples régals[10] ». Les troupeaux que procure Usha sont, par conséquent, les brillantes cohortes de la Lumière récupérées par les dieux et les Rishis Angiras dans les places fortes de Vala et des Panis, et la richesse en vaches (et en chevaux) que sollicitent constamment les Rishis ne peut être autre chose qu'une richesse faite de cette même Lumière ; car il est impossible de supposer que les vaches accordées par Usha au septième vers de l'hymne soient différentes des vaches réclamées au huitième ; que le terme signifie lumière dans le premier de ces vers et désigne du bétail dans le suivant ; et enfin que le Rishi, à peine énoncée, ait oublié l'image qu'il venait d'utiliser. *(8)*

Il arrive qu'on sollicite non pas un délice lumineux ou une plénitude lumineuse, mais une impulsion ou force lumineuse :

7. *prati bhadrā adṛkṣata gavām sargā na raśmayaḥ.*

8. *saṁ te gāvas tama ā vartayanti, jyotir yacchanti.*

Que *gau* signifie lumière dans le Véda, cela naturellement est indéniable ; par exemple quand il est dit que Vritra est tué par la lumière, *gavā*, il n'est nullement question de vache ; la question porte sur l'emploi du double sens et sur celui de la vache comme symbole.

9. *rujad dṛḍhāni dadad usriyāṇāṁ, prati gāva uṣasaṁ vāvaśanta.*

10. *gomad ratnam aśvāvat purubhojaḥ.*

« Apporte-nous, ô fille du Ciel, tes impulsions lumineuses accompagnées des rayons du Soleil[11] » (V-79-8). Sayana explique qu'il s'agit de « nourritures brillantes », mais parler ici de nourritures radieuses apportées par l'Aurore avec les rayons du Soleil est évidemment absurde. Si *iṣ* veut dire nourriture, nous devons alors traduire la formule par « nourriture de viande de vache » ; mais bien que la consommation de viande bovine n'ait pas été interdite jadis, comme l'attestent les Brahmanas, une telle interprétation, que Sayana évite pour ménager la sensibilité plus récente des hindous, n'est pas cependant le sens recherché — il serait aussi absurde que l'autre —, comme le prouve un autre vers du Rig-Véda exhortant les Ashvins à « nous donner cette impulsion lumineuse, qui nous transportera de l'autre côté de l'obscurité[12] » (I-46-6). *(9)*

Ces exemples typiques permettent de réaliser à quel point cette image de la Vache de Lumière est omniprésente, et combien se confirme la nécessité d'une lecture psychologique du Véda. Un doute néanmoins s'installe. Pourquoi, tout en acceptant cette conclusion inévitable que la vache représente la lumière, ne pas y voir simplement une allusion à la lumière du jour, comme la langue du Véda semble l'indiquer ? Pourquoi imaginer un symbole là où il n'y a que simple métaphore ? Pourquoi se compliquer la tâche en introduisant un symbolisme superposé, où la vache désigne la lumière de l'aurore et celle-ci représente une illumination intérieure ? Pourquoi ne pas admettre que les Rishis aient prié, non pour l'illumination spirituelle, mais pour la lumière du jour ? *(10)*

Les objections sont multiples et certaines d'entre elles catégoriques. Si nous partons en effet du principe que les hymnes védiques ont été composés en Inde et que l'aurore est l'aurore indienne et la nuit la brève nuit indienne de dix à douze heures, il faut, d'emblée, se rendre à l'évidence : les Rishis védiques étaient

11. *gomatīr iṣa ā vaha duhitar divaḥ, sākaṁ sūryasya raśmibhiḥ.*
12. *yā naḥ pīparad aśvinā jyotiṣmatī tamas tiraḥ, tām asme rāsāthām iṣam.*

des sauvages, terrorisés par l'obscurité qu'ils peuplaient d'esprits malfaisants, ignorant que la nuit succède directement au jour — loi naturelle que de nombreux Suktas célèbrent pourtant magnifiquement —, estimant que seuls leurs prières et leurs sacrifices faisaient se lever dans les cieux le Soleil et arrachaient l'Aurore à l'étreinte de sa sœur, la Nuit. Or eux-mêmes parlent du gouvernement inflexible des dieux, et nous disent que l'Aurore emprunte toujours le chemin de la Loi ou Vérité éternelle ! Nous devons donc supposer que, lorsque le Rishi laisse échapper son cri joyeux, « Nous avons traversé et touché l'autre rive de cette obscurité ! » c'était seulement le réveil habituel et quotidien au lever du soleil qu'il fêtait avec tant d'ardeur. Nous devons supposer que les peuples védiques, dès l'aurore, se rendaient au sacrifice pour implorer une lumière qui était déjà là ! Et si nous admettons toutes ces improbabilités, nous voilà confrontés à ce constat clair et net : il aura fallu un sacrifice ininterrompu de neuf ou dix mois pour que les Rishis Angiras récupèrent la lumière et le soleil disparus. Et que faire alors de la découverte, constamment affirmée, de la Lumière par les Ancêtres : « Nos pères ont découvert la Lumière cachée ; mûs par leur vérité de pensée, ils ont donné naissance à l'Aurore [13] » (VII-76-4) ? Si nous rencontrions un vers semblable dans un recueil de poèmes quelconque, nous lui donnerions aussitôt, quelle que soit son appartenance littéraire, un sens psychologique ou spirituel ; il n'y a pas de raison valable pour réserver au Véda un sort différent. *(11)*

Si nous devons malgré tout donner des hymnes védiques une interprétation strictement naturaliste, il va de soi que l'Aurore et la Nuit védiques ne peuvent être l'aurore et la nuit de l'Inde ; ce n'est que dans les régions arctiques que l'attitude des Rishis envers de tels phénomènes naturels et les affirmations concernant les Angiras s'expliquent réellement. Mais, bien qu'il soit hautement probable que le souvenir d'une patrie arctique imprègne le discours superficiel du Véda, la théorie arctique n'exclut pas un

13. *gūḍhaṁ jyotiḥ pitaro anvavindan, satyamantrā ajanayan uṣāsam.*

sens occulte, derrière les images anciennes inspirées de la Nature, ni ne dispense de la nécessité d'une explication plus cohérente et plus franche des hymnes à l'Aurore. *(12)*

Prenons par exemple l'hymne aux Ashvins de Praskanva Kanva (1-46), où il est fait allusion à cette « impulsion lumineuse qui nous fait gagner l'autre rive de l'obscurité ». Cet hymne est intimement lié au concept védique de l'Aurore et de la Nuit. Il se réfère à plusieurs images maintenant familières, le chemin de la Vérité, le franchissement des rivières, le lever du Soleil, le lien entre l'Aurore et les Ashvins, l'effet mystique et l'essence océane du vin de Soma. *(13)*

« Voyez ! Cette Aurore insurpassable éclate pleine de délice dans le ciel ; ô Ashvins, je viens affirmer le Vaste qui est vôtre, vous qui avez l'Océan pour mère, vous les réalisateurs de l'œuvre, vous qui, franchissant le mental, touchez aux félicités, vous qui, divins, découvrez par la pensée la substance et richesse vraies... Ô Seigneurs du voyage, qui mentalisez le Mot, voici le dissolvant de vos pensées, goûtez énergiquement le vin de Soma ; donnez-nous, ô Ashvins, cette impulsion qui, lumineuse, nous fera traverser l'obscurité. Montez pour nous sur votre navire, afin d'atteindre l'autre rive, au-delà des pensées du mental. Attelez, ô Ashvins, votre char, ce char qui est comme une vaste galère dans le ciel, quand il franchit ses rivières. Les pouvoirs du Délice ont été attelés par la pensée. Les pouvoirs de délice du Soma dans le ciel sont cette substance à la place des Eaux. Où allez-vous donc bannir le voile que vous avez confectionné pour vous cacher ? Mais non ! la Lumière est née pour la joie du Soma ; le sombre Soleil a dardé sa langue vers l'Or. Le chemin de la Vérité qui nous mènera jusqu'à l'autre rive s'est manifesté ; visible est tout l'immense trajet qui traverse le ciel. Le chercheur grandit dans son être vers les manifestations successivement croissantes des Ashvins, quand ils se régalent de l'extase du Soma. Demeurant (*ou*, brillant) dans le Soleil et sa toute lumière, venez, en buvant le Soma, en prononçant le Mot, soyez chez les humains créateurs de

béatitude. L'Aurore vient à nous en imitant votre gloire, quand vous envahissez tous nos mondes et du sein des Nuits gagnez les Vérités. Buvez ensemble, tous les deux, ô Ashvins, répandez jusqu'à nous la paix aux expansions (*ou*, protections) incorruptibles. » (I-46-1 à 2 et 5 à 15) *(14)*

Tel est le sens immédiat et naturel de l'hymne, et son propos n'est pas difficile à saisir, si nous gardons en mémoire les idées et images principales de la doctrine védique. La Nuit représente évidemment une obscurité intérieure ; quand vient l'Aurore, les Vérités, libérées des Nuits, sont reconquises. Ainsi se lève ce Soleil qui avait disparu dans l'obscurité — image familière du soleil perdu retrouvé par les dieux et les Rishis Angiras —, le soleil de la Vérité, qui maintenant darde sa langue de feu vers la Lumière d'or : car *hiraṇya*, l'or, symbolise concrètement la lumière supérieure, l'or de la Vérité, et c'est ce trésor, et non des pièces d'or, que les Rishis védiques sollicitent des dieux. Cette grande transition d'une nuit intérieure à l'illumination est effectuée par les Ashvins, les maîtres de la joyeuse action ascendante du mental et des pouvoirs vitaux, grâce au vin immortel de l'Ananda, déversé dans le mental et le corps et, là, bu par eux. Ils mentalisent le Mot qui exprime, nous conduisent au ciel du pur mental par-delà cette obscurité, et, par la Pensée, y font agir les pouvoirs du Délice. Mais ces eaux célestes, ils les franchissent aussi car le pouvoir du Soma les aide à dissoudre toutes les constructions mentales, et ils rejettent aussi ce voile ; ils dépassent le mental, et l'ultime étape consiste à franchir les rivières, traverser le ciel du pur mental, suivre le chemin de la Vérité menant à l'autre rive. Et ce n'est que lorsque nous aurons atteint le suprême absolu, *paramā parāvat* (IV-50-3), qu'enfin nous nous reposerons du grand périple humain. *(15)*

Nous verrons que, dans cet hymne comme partout ailleurs, l'Aurore vient apporter la Vérité, est elle-même cette splendide Vérité. C'est l'Aurore divine, et le lever du jour n'est que son reflet et son symbole dans l'univers matériel. *(16)*

Chapitre XIII

L'Aurore et la Vérité

Usha est constamment appelée la Mère des vaches. Si donc la vache symbolise dans le Véda la lumière matérielle ou l'illumination spirituelle, l'expression a deux sens possibles : Usha est soit la mère ou l'origine des rayons matériels de la lumière du jour, soit celle qui crée les radiances du Jour suprême, la splendeur et clarté de l'illumination intérieure. Or le Véda, nous le constatons, voit en Aditi, la Mère des dieux, aussi bien la Vache que la Mère universelle, en faisant la Lumière suprême d'où proviennent tous les rayonnements. Du point de vue psychologique, Aditi représente la Conscience suprême ou infinie, Mère des dieux, opposée à Danu ou Diti (le mot Aditi n'est pas étymologiquement parlant le privatif de Diti, les deux mots étant issus de racines complètement différentes, *ad* et *di*), la conscience divisée, la mère de Vritra et des autres Danavas, ennemis des dieux et hostiles au progrès de l'homme. Plus généralement, Aditi est l'origine de toutes les manifestations cosmiques de la conscience, qui vont croissant depuis la conscience physique ; les sept vaches, *sapta gāvaḥ*, sont les formes qu'elle prend et il existe, nous dit-on, sept noms et sept sièges de la Mère. Usha, Mère des vaches, ne peut donc être qu'un aspect ou pouvoir de cette Lumière suprême, cette Conscience suprême, Aditi. Et en fait, c'est ainsi qu'on la nomme dans I-113-19, « Mère des dieux, forme (*ou*, pouvoir) d'Aditi[1] ». *(1)*

Mais l'aurore illuminatrice de la Conscience supérieure ou indivise marque toujours l'aurore de la Vérité ; si Usha est bien cette aurore illuminatrice, alors, dans les vers du Rig-Véda, son apparition sera nécessairement souvent associée à la notion de Vérité, *ṛtam*. Or cette association est fréquente en effet. Car, d'emblée, on nous montre Usha « empruntant avec succès le

1. *mātā devānām aditer anīkam.*

chemin de la Vérité [2] » (I-124-3). Ici, ni l'interprétation ritualiste, ni l'interprétation naturaliste suggérées pour *ṛtam* ne peuvent se justifier; insister sans cesse sur le fait que l'Aurore suit le chemin du sacrifice ou suit le chemin de l'eau n'aurait aucun sens. Nous ne pouvons éviter la signification évidente qu'en choisissant de traduire *panthā ṛtasya* par le chemin, non de la Vérité, mais du Soleil. Mais le Véda dit plutôt du Soleil qu'il suit le parcours d'Usha, comme s'en apercevrait tout naturellement quiconque observe l'aurore matérielle. D'ailleurs, en admettant même que la formule, dans d'autres passages, ne désigne pas clairement le chemin de la Vérité, il faudrait néanmoins préférer cette lecture psychologique et comprendre donc que l'aurore de l'illumination suit la route du Vrai ou du seigneur de la Vérité, Surya Savitri. *(2)*

Nous retrouvons précisément la même idée, mais avec des allusions psychologiques encore plus nettes et plus complètes, en I-124-3 : « Elle s'avance en suivant la voie de la Vérité et, étant celle qui connaît, ne limite pas les régions [3]. » *Diśaḥ*, notons-le, possède un double sens, mais il est inutile de nous attarder ici sur ce point. L'Aurore suit fidèlement le chemin de la Vérité et, parce qu'elle a cette connaissance ou perception, elle ne limite pas l'infini, le *bṛhat*, dont elle est l'illumination. Ceci est le vrai sens du vers, comme en témoigne irréfutablement, expressément, sans risque d'erreur possible, un Rik du cinquième Mandala (V-80-1), qui dépeint Usha : « Dans son trajet lumineux, vaste avec la Vérité, suprême dans (*ou*, possédant) la Vérité, amenant avec elle Svar [4]. » Nous avons l'idée du Vaste, l'idée de la Vérité, l'idée de la lumière solaire du monde de Svar; et il est impossible que toutes ces notions caractérisent aussi franchement et ostensiblement une simple aurore matérielle. Nous pouvons comparer VII-75-1 : « L'Aurore, née du Ciel, dévoile toutes les choses par

2. *ṛtasya panthām anveti sādhu.*
3. *ṛtasya panthām anveti sādhu, prajānatīva na diśo mināti.*
4. *dyutad-yāmānaṁ bṛhatīm ṛtena ṛtāvarīṁ svar āvahantīm.*

la Vérité, elle avance manifestant la grandeur[5]. » Là encore nous voyons l'Aurore user du pouvoir de la Vérité pour tout révéler, ce qui permet de manifester une certaine Immensité. *(3)*

Enfin, nous retrouvons cette même idée dans VII-75-7, où cette fois la description utilise un autre mot pour désigner la Vérité, *satya*, qui, lui, contrairement à *ṛtam*, ne souffre aucune ambiguïté : « L'Aurore vraie dans son être avec les dieux qui sont vrais, vaste avec les dieux qui sont vastes[6]. » Cette « vérité » de l'Aurore, Vamadéva y revient souvent dans un de ses hymnes (IV-51) où il ne parle pas seulement des Aurores faisant le tour des mondes instantanément sur des montures « attelées par la Vérité[7] » (*rik* 5, cf. VI-65 2), mais les dit « heureuses et vraies parce que nées de la Vérité[8] » (*rik* 7), puis dans un autre vers y voit « les déesses qui s'éveillent au siège de la Vérité » (*rik* 8). *(4)*

Ce lien étroit entre *bhadrā* et *ṛta* nous rappelle une association d'idées similaire dans l'hymne à Agni de Madhucchandas. Notre interprétation psychologique du Véda nous ramène ainsi sans arrêt à cette Vérité envisagée jadis comme chemin de la Béatitude. Usha, l'aurore apportant l'illumination de la Vérité, doit nécessairement procurer aussi joie et béatitude. Ce concept de l'Aurore porteuse de délice, nous le retrouvons constamment dans le Véda, et Vasishtha le souligne à son tour dans VII-81-3 quand il affirme : « Toi qui apportes la béatitude à celui qui offre, telle une extase multiple et désirable[9]. » *(5)*

Le Véda utilise fréquemment le terme *sūnṛtā*. Pour Sayana il veut dire « parole plaisante et vraie », mais il semble avoir souvent le sens plus général de « vérités heureuses ». L'Aurore est appelée tantôt *ṛtāvarī*, pleine de la Vérité, tantôt *sūnṛtāvarī*. Elle

5. *vyuṣā āvo divijā ṛtena, āviṣkṛṇvānā mahimānam āgāt.*
6. *satyā satyebhir mahatī mahadbhir devī devebhir.*
7. *ṛtayugbhir aśvaiḥ.*
8. *bhadrā ṛtajātasatyāḥ.*
9. *yā vahasi puru spārhaṁ ratnaṁ na dāśuṣe mayaḥ.*

arrive, « exprimant ses paroles vraies et heureuses [10] » (III-61-2). Si on nous la présente comme « le guide des brillants troupeaux » (VII-76-6) et « le guide des jours » (VII-77-2), on dit aussi qu'elle est « le guide lumineux des vérités heureuses [11] » (1-92-7). Et cette corrélation étroite dans le mental des Rishis védiques entre l'idée de lumière, des rayons ou des vaches, et la notion de vérité est encore plus flagrante dans un autre Rik (I-92-14) : « Aurore, avec tes brillants troupeaux, avec tes coursiers, lumineuse dans l'étendue, pleine d'heureuses Vérités [12]. » Une formule similaire mais plus explicite encore, dans I-48-2, précise la signification de ce cumul d'épithètes : « Les Aurores avec leurs radiances (troupeaux), leurs fougues (chevaux), connaissant tout parfaitement [13]. » *(6)*

Le Rig-Véda contient bien d'autres indications du caractère psychologique de l'Aurore védique. L'Aurore est constamment représentée comme celle qui initie à la vision, à la perception, au mouvement juste. « La déesse, dit Gotama Rahugana, face à tous les mondes, les contemple ; l'œil de vision, totalement déployé, luit ; éveillant au mouvement toute l'existence, elle découvre le Mot pour tout ce qui pense [14] » (I-92-9). Nous avons ici une Aurore qui libère la vie et le mental en leur donnant leur expansion la plus complète, et limiter son évocation à une simple description du réveil de la vie terrestre quand le jour se lève serait ignorer tout le poids des mots et des expressions choisis par le Rishi. Et même si le mot utilisé ici pour signifier la vision apportée par l'Aurore, *cakṣuḥ*, ne pouvait désigner qu'une vision oculaire, dans d'autres passages cependant c'est *ketuḥ* qu'on rencontre, qui signifie perception, vision perceptive dans la conscience mentale, faculté de connaissance. Usha est *pracetāḥ*, celle qui

10. *sūnṛtā īrayantī.*
11. *bhāsvatī netrī sūnṛtānām.*
12. *gomati aśvāvati vibhāvari... sūnṛtāvati.*
13. *aśvāvatīr gomatīr viśvasuvidaḥ.*
14. *viśvasya vācam avidan manāyoḥ.*

possède cette connaissance perceptive. « Mère des radiances, elle a créé cette vision perceptive du mental[15] » (I-124-5). Elle est elle-même cette vision : « Maintenant la vision perceptive a éclaté en une immense aurore, là où il n'y avait rien auparavant (dans la nuit du non-être)[16] » (I-124-11). Son pouvoir de perception fait qu'elle est « dotée de vérités heureuses[17] » (IV-52-4). *(7)*

Cette perception, cette vision est, nous confie-t-on, celle de l'Immortalité, *amṛtasya ketuḥ* (111-61-3) ; autrement dit, c'est la lumière de la Vérité et de la Béatitude, qui constituent la Conscience supérieure ou immortelle. La Nuit, dans le Véda, symbolise notre conscience obscure, pleine d'une connaissance ignorante, d'une volonté et d'une action qui se fourvoient, sujette par conséquent à tous les maux, péchés et souffrances ; la lumière marque la venue de la Conscience supérieure illuminée, qui conduit à la vérité et à la félicité. Cette opposition des deux mots *duritam* et *suvitam* se retrouve constamment. *Duritam*, au sens propre, c'est le fait de trébucher, d'aller de travers, de faire fausse route, et au figuré tout ce qui est faux et funeste, tout ce qui est péché, erreur, calamité ; *suvitam*, c'est littéralement le fait de bien aller, de marcher droit, puis le mot désigne tout ce qui est bon et heureux, et en particulier la félicité que procure le parcours juste. Vasishtha déclare ainsi en parlant de la déesse : « L'Aurore arrive, divine, chassant par la Lumière toutes les obscurités et tous les maux[18] » (VII-78-2). Et nombreux sont les vers où l'on voit la déesse éveiller, inciter ou conduire les hommes à l'attitude juste, à la félicité, *suvitāya* (VII-75-2, V-80-3, etc.). *(8)*

Elle est, par conséquent, l'annonciatrice non seulement d'heureuses vérités mais de notre richesse et de notre joie spirituelles, elle apporte la félicité que l'homme atteint ou que procure à

15. *gavāṁ janitrī akṛta pra ketum.*
16. *vi nūnam ucchād asati pra ketuḥ.*
17. *cikitvit-sūnṛtāvarī.*
18. *viśvā tamāṁsi duritā.*

l'homme la Vérité[19] (VII-76-7). Cette richesse réclamée par le Rishi prend l'aspect de possessions matérielles ; elle est *gomad aśvāvad vīravad*, ou elle est *gomad aśvāvad rathavac ca rādhaḥ*. *Go*, la vache, *aśva*, le cheval, *prajā* ou *apatya*, la postérité, *nṛ* ou *vīra*, l'homme ou le héros, *hiraṇya*, l'or, *ratha*, le char, *śravas*, la nourriture ou la renommée dans l'exégèse ritualiste, ainsi se décompose la richesse convoitée par les sages védiques. En somme tout ce qu'il y a apparemment de plus banal, de plus terre à terre et concret. Telles devaient être en effet les faveurs qu'imploraient de leurs dieux primitifs une race de barbares vigoureux, au robuste appétit et avide de biens terrestres. Mais *hiraṇya*, nous l'avons vu, sert à désigner autre chose que le métal or. Les « vaches », elles, sont constamment associées à l'Aurore, avons-nous aussi remarqué, pour symboliser la Lumière, et cette lumière est liée, nous l'avons constaté, à la vision mentale et à la Vérité qui procure la Béatitude. Quant au cheval, *aśva*, il accompagne toujours, dans cette présentation concrète de sous-entendus psychologiques, la figure emblématique de la vache : l'Aurore est *gomatī aśvāvatī*. Un vers de Vasishtha (VII-77-3) dégage avec force et précision le sens symbolique du Cheval védique : « Heureuse, apportant le regard des dieux, conduisant le Cheval blanc qui voit parfaitement, l'Aurore apparaît entièrement exprimée par les rayons, pleine de ses divers trésors, en toutes choses manifestant sa naissance[20]. » Il va de soi que ce cheval blanc (formule caractérisant le dieu Agni, qui est la Volonté du Voyant, *kavikratu*, la force clairvoyante de la volonté divine en action — V-1-4) est purement symbolique[21], et que ces

19. *eṣā netrī rādhasaḥ sūnṛtānām.*

20. *devānāṁ cakṣuḥ subhagā vahantī, śvetaṁ nayantī sudṛśīkam aśvam ; uṣa adarśi raśmibhir vyaktā, citrāmaghā viśvam anu prabhūtā.*

21. Le symbolisme du cheval est tout à fait apparent dans les hymnes de Dirghatamas au Cheval du Sacrifice, les hymnes de divers Rishis au Cheval Dadhikravan, et aussi au début de la Brihad-Aranyaka Upanishad, où la première phrase, « L'Aurore est la tête du Cheval », constitue le point de départ d'une allégorie très savante.

« divers trésors » que l'Aurore apporte avec elle sont eux aussi une image et ne désignent nullement une richesse matérielle. *(9)*

L'Aurore est dite *gomatī aśvāvatī vīravatī*; et puisque les épithètes *gomatī* et *aśvāvatī* qui la définissent sont symboliques et ne signifient pas « pleine de vaches et de chevaux », mais « rayonnante des illuminations de la connaissance et accompagnée des rapidités de la force » — il en va de même pour *vīravatī* qui ne veut pas dire « en compagnie d'hommes ou de héros ou de serviteurs ou de fils », mais plutôt accompagnée par des énergies conquérantes ou, en tout cas, signifie quelque chose de symboliquement similaire. Ceci devient tout à fait évident dans I-113-18, qu'on ne peut pas traduire par « Ces Aurores qui détiennent des vaches et tous les hommes (*ou*, serviteurs), celui qui a offert le Soma s'en régale maintenant qu'elles lui donnent des chevaux ». Car l'Aurore est l'aurore intérieure, qui, élargissant parfaitement chez l'homme l'être, la conscience, la force et la joie, lui apporte toute l'étendue de ses plénitudes; rayonnante de ses illuminations, nantie de tous les pouvoirs et toutes les énergies possibles, elle donne à l'homme la pleine force de la vitalité pour qu'il puisse goûter le délice infini de cette plus vaste existence[22]. *(10)*

Nous ne pouvons plus désormais donner un sens littéral et concret à *gomad asvāvad vīravad rādhaḥ*, la langue même du Véda suggérant une vérité toute différente. Les autres éléments de cette manne divine doivent donc eux aussi avoir une signification spirituelle; la postérité, l'or, les chars sont symboliques; *śravas* ne désigne ni la nourriture ni la renommée, mais revêt son sens psychologique et signifie la connaissance supérieure qui touche, non pas les sens ou l'intellect, mais l'écoute divine et la vision divine de la Vérité; *rādho dirghaśruttamam* (VII-81-5), *rayiṁ śravasyum* (V11-75-2) indiquent ce riche état de l'être, cette félicité spirituellement opulente, qui se tourne vers la connaissance, *śravasyu*, et qui entend de loin les vibrations du Verbe nous arrivant des provinces, *diśaḥ*, de l'Infini. La parabole lumineuse de

22. *yā gomatīr uṣasaḥ sarvavīrāḥ... tā aśvadā aśnavat somasutvā.*

L'Aurore et la Vérité 13

l'Aurore nous libère ainsi de cette fausse interprétation du Véda, lecture superficielle, rituelle, ignorante qui nous entraînerait, trébuchant de piège en traquenard, dans le plus profond chaos, dans la nuit la plus noire. Elle nous ouvre la porte close et nous introduit au cœur de la connaissance védique. *(11)*

Chapitre XIV

La Vache et la légende des Angiras

Il convient maintenant de voir où nous conduit cette image de la Vache, qui nous sert de clef pour déchiffrer le sens du Véda, dans la remarquable parabole ou légende védique des Rishis Angiras, le plus important, en gros, de tous les mythes védiques. *(1)*

Les hymnes védiques, quoi qu'ils puissent signifier par ailleurs, sont en permanence une invocation à certains dieux « aryens », amis et protecteurs de l'homme, pour des motifs que les chantres — ou voyants, comme ils se baptisent eux-mêmes, *kavi*, *ṛṣi*, *vipra* — considèrent comme éminemment enviables, *vara*, *vāra*. Ces motifs désirables, ces faveurs des dieux, sont résumés par les mots *rayi*, *rādhas*, qui peuvent signifier, pratiquement, la richesse ou la prospérité et, psychologiquement, une félicité ou une joie que procure l'abondance de certaines formes de richesse spirituelle. L'homme contribue à l'effort collectif par l'acte du sacrifice, le Mot, le vin de Soma et le *ghṛta* ou beurre clarifié. Les dieux naissent du sacrifice, le Mot, le Vin et le *ghṛta* les font grandir, et devenus forts, connaissant l'extase et l'ivresse du Vin, ils réalisent ce que poursuit l'auteur du sacrifice. La Vache et le Cheval sont les principaux éléments de la richesse ainsi obtenue; mais il en existe d'autres aussi, *hiraṇya*, l'or, *vīra*, les hommes ou les héros, *ratha*, les chars, *prajā* ou *apatya*, la progéniture ou descendance. Les outils mêmes du sacrifice, le feu, le Soma, le *ghṛta*, sont fournis par les dieux, et ceux-ci y participent en tant que prêtres, purificateurs, tuteurs, héros dans son combat — car il y a ceux qui haïssent le sacrifice et le Mot, attaquent celui qui sacrifie, lui arrachent ou lui refusent la richesse convoitée. Les conditions essentielles de cette prospérité si ardemment désirée sont le lever de l'Aurore et du Soleil, et l'épanchement de la pluie céleste et des sept fleuves — terrestres ou mystiques — appelés dans le Véda les Puissants du Ciel. Mais cette prospérité seule,

cette abondance même de vaches, chevaux, or, hommes, chars, progéniture, n'est pas un but ultime en soi ; tout ceci n'est qu'un moyen pour accéder aux autres mondes, conquérir Svar, s'élever jusqu'aux paradis solaires, et, en suivant le chemin de la Vérité, atteindre la Lumière et la Béatitude céleste où l'être mortel touche à l'Immortalité. *(2)*

Telle est l'indéniable substance du Véda. Le sens rituel et mythologique, attribué de longue date, est bien connu et n'a pas besoin d'être précisé ; en gros, c'est le devoir de célébrer le culte sacrificiel, obligation majeure faite à l'homme qui veut goûter la richesse ici-bas et le ciel dans l'autre vie. Nous connaissons aussi l'approche contemporaine, qui voit dans le Véda un culte des éléments personnifiés de la Nature — soleil, lune, astres, aurore, vent, pluie, feu, ciel, rivières entre autres —, la propitiation de ces divinités au moyen du sacrifice, l'acquisition et le maintien de la richesse dans cette vie — principalement celle conquise sur les ennemis humains et dravidiens, et préservée des démons malveillants et des pillards — puis, après la mort, l'accès de l'homme au Paradis des dieux. Nous réalisons maintenant que ces notions, si pertinentes qu'elles puissent avoir été pour la masse des fidèles, ne constituaient pas pour les voyants, les sages au mental illuminé, *kavi*, *vipra*, de l'époque védique, le sens profond du Véda. Pour eux ces objets matériels symbolisaient l'immatériel ; les vaches étaient les radiances ou illuminations d'une Aurore divine, les chevaux et les chars étaient symbole de force et de mouvement, l'or était la lumière, la richesse étincelante d'un Soleil divin — la lumière vraie, *ṛtaṁ jyotiḥ* ; la richesse obtenue par le sacrifice et le sacrifice lui-même symbolisaient, dans leurs moindres détails, l'effort de l'homme et son moyen pour réaliser un projet plus capital, la conquête de l'Immortalité. Le voyant védique aspirait à enrichir et épanouir l'être chez l'homme, à donner naissance et forme aux divinités dans une vie conçue comme un sacrifice, à faire croître la Force, la Vérité, la Lumière, la Joie dont ces dieux sont les pouvoirs, jusqu'à ce que, à travers les mondes toujours plus vastes de son être, l'âme de l'homme s'élève, voie les portes

divines, *devīr dvāraḥ* (V-5-5), s'ouvrir tout grand à son appel et entre dans la Félicité suprême d'une existence divine, par-delà ciel et terre. La parabole des Rishis Angiras raconte cette ascension. *(3)*

Tous les dieux conquièrent et procurent les Vaches, le Cheval et les richesses divines, mais dans cette bataille c'est la grande divinité Indra qui est le héros et le combattant principal, c'est lui qui gagne pour l'homme la Lumière et la Force. Voilà pourquoi on ne cesse d'appeler Indra le maître des troupeaux, *gopati* ; on va même jusqu'à le représenter sous les traits de la vache et du cheval ; il est cette bonne vache laitière que le Rishi souhaite traire, et ce qu'il procure, ce sont des formes parfaites et des pensées sublimes (I-4-1) ; il est Vrishabha, le Taureau des troupeaux ; la richesse en vaches et en chevaux à laquelle l'homme aspire lui appartient. On dit même, dans VI-28-5 : « Ô peuples, voici les vaches, elles sont Indra ; c'est Indra que je désire de tout mon cœur et mon mental. » Cette identification des vaches avec Indra est importante et nous aurons à y revenir, quand nous examinerons les hymnes que lui consacre Madhucchandas. *(4)*

Mais les Rishis préfèrent d'ordinaire décrire l'acquisition de cette richesse comme une conquête réalisée sur certains pouvoirs, les Dasyus, qu'on montre tantôt propriétaires des richesses convoitées qu'il faut leur arracher de force, tantôt en dépouillant l'Aryen qui doit alors, avec l'aide des dieux, découvrir et récupérer le trésor perdu. Les Dasyus qui accaparent ou dérobent les vaches sont appelés les Panis, terme qui a dû désigner au départ, semble-t-il, ceux qui traitent, négocient ou trafiquent ; mais à cette signification s'ajoute parfois la nuance complémentaire d'avarice. Leur chef est Vala, démon dont le nom signifie probablement celui qui entoure ou enferme, de même que Vritra signifie celui qui s'oppose, fait obstruction ou recouvre en étreignant. Imitant les érudits qui feraient volontiers du Véda une chronique historique de l'antiquité, on peut aisément suggérer que ces Panis figurent les Dravidiens et Vala leur chef ou leur dieu. Mais cette lecture ne se justifie que dans des passages isolés ;

elle est incompatible, dans plusieurs hymnes, avec le vocabulaire même des Rishis, et transforme leurs images et symboles en un salmigondis d'inepties prétentieuses. Nous avons déjà eu quelques exemples de cette incohérence ; elle se précisera quand nous examinerons de plus près le mythe des vaches perdues. *(5)*

Vala habite un repaire, une grotte, *bila*, dans les montagnes ; Indra et les Rishis Angiras doivent l'y poursuivre pour le contraindre à céder son bien ; car il est Vala des vaches, *valaṁ gomantaṁ* (I-11-5). On montre également les Panis cachant les troupeaux volés dans une caverne de la montagne, appelée leur prison-cachette, *vavra*, ou l'enclos des vaches, *vraja*, ou parfois, la formule est significative, *gavyam ūrvam* (IV-2-17), littéralement « l'étendue des vaches » ou, dans l'autre sens de *go*, « l'étendue lumineuse », la vaste richesse des radieux troupeaux. Pour recouvrer cette richesse perdue, il faut accomplir le sacrifice ; les Angiras, ou encore Brihaspati et les Angiras, doivent entonner le vrai Mot, le *mantra* ; Sarama, le lévrier céleste, doit découvrir les vaches dans la caverne des Panis ; Indra, fortifié par l'absorption du vin de Soma, avec pour compagnons les voyants Angiras, doit suivre la piste, s'introduire dans la caverne ou faire violemment sauter les places fortes de la montagne, vaincre les Panis et faire monter les troupeaux délivrés. *(6)*

Considérons d'abord certains aspects impossibles à négliger si nous cherchons à déterminer le sens de cette parabole ou mythe. D'abord la légende, en dépit de la précision de ses images, n'est pas encore dans le Véda un simple mythe traditionnel, mais est utilisée de façon assez libre et souple, laissant entrevoir le sens des images derrière la tradition sacrée. Souvent dépouillée de tout aspect mythologique, elle est adaptée au besoin personnel ou à l'aspiration propre de son interprète. Car il s'agit d'une tâche dont Indra reste toujours capable ; bien qu'il l'ait accomplie globalement une fois pour toutes avec l'aide des Angiras, cette expérience typique ne cesse pourtant de se répéter aujourd'hui encore, il demeure celui qui part à la recherche des vaches, *gaveṣaṇā*, celui qui restitue la richesse volée. *(7)*

Quelquefois il est simplement question des vaches volées et de leur récupération par Indra, sans allusion aucune ni à Sarama, ni aux Angiras, ni aux Panis. Mais ce n'est pas toujours Indra qui retrouve les troupeaux. Nous avons par exemple un hymne des Atris à Agni, le second du cinquième Mandala, où le poète s'attribue personnellement l'image des vaches volées, dans un langage visiblement symbolique : « Agni, longtemps réprimé dans son sein par la Terre mère, qui refuse de le donner à son père le Ciel, est conservé caché en elle, aussi longtemps qu'elle est comprimée sous une forme limitée, *peṣī*, et finit enfin par naître quand elle devient grande et vaste, *mahiṣī* » (V-2-1 et 2). La naissance d'Agni s'accompagne d'une manifestation ou vision de troupeaux lumineux : « J'ai vu au loin, dans un champ (de l'être), quelqu'un forger ses armes, il avait des défenses d'or (lumineuses), le teint pur et brillant ; je lui distribue l'Amrita (l'essence de l'Immortalité, le Soma) ; qu'ai-je à craindre de ceux qui ne possèdent ni Indra ni le Mot ? J'ai vu dans ce champ comme un heureux troupeau, errant continuellement à l'écart, nombreux, radieux ; personne ne pouvait s'en emparer, car Il était né ; même celles (les vaches) qui étaient vieilles redevinrent jeunes » (V-2-3 et 4). Toutefois, si ces Dasyus auxquels manquent Indra et le Mot sont désormais incapables de s'emparer des troupeaux lumineux, ce n'était pas le cas avant que naquît ce dieu brillant et formidable : « Qui étaient ceux qui ont séparé ma Force (*maryakam*, l'armée de mes hommes, mes héros, *vīra*) de mes vaches de Lumière ? Car eux (mes hommes) n'avaient ni guerrier ni protecteur du bétail. Que ceux qui me les ont prises les relâchent, car Il sait et s'en vient, nous ramenant les troupeaux (de radiance *ou* vision) » (V-2-5). *(8)*

Que sont, est-on en droit de se demander, ces troupeaux radieux, ces vaches vieilles qui maintenant rajeunissent ? Il ne s'agit nullement d'un bétail ordinaire, et ce n'est pas davantage sur un pâturage terrestre au bord de la Yamuna ou de la Jhelum que se déroule cette vision splendide du dieu-guerrier aux défenses d'or et de ces hardes brillantes. Il s'agit des troupeaux,

soit de l'aurore physique, soit de l'Aurore divine, et le langage utilisé se prête mal à la première hypothèse ; cette vision mystique est sûrement une image de l'illumination divine. Ce sont les radiances, dérobées par les pouvoirs de l'obscurité et maintenant divinement reconquises, non par le dieu du feu matériel, mais par la Force flamboyante, cachée d'abord dans la petitesse de l'existence terrestre et désormais libérée dans les clartés d'une action mentale illuminée. *(9)*

Indra n'est donc pas le seul dieu à pouvoir fracturer la caverne ténébreuse et restituer les radiances perdues. Plusieurs hymnes attribuent cette grande victoire à d'autres divinités, comme Usha par exemple, l'Aurore divine, la Mère de ces troupeaux : « Vraie avec les dieux qui sont vrais, grande avec les dieux qui sont grands, divinité du sacrifice avec les divinités du sacrifice, elle force l'entrée des citadelles et libère les radieux troupeaux ; les vaches meuglent à l'Aurore » (VII-75-7). Agni aussi qui, nous l'avons déjà vu, lutte tantôt seul, tantôt avec Indra, « Vous deux avez combattu, ô Indra, ô Agni, pour conquérir les vaches » (VI-60-2), ou encore avec Soma, « Ô Agni et Soma, votre force héroïque a été rendue consciente, quand vous avez dérobé les vaches au Pani » (I-93-4). Dans un autre passage, Soma partage cette victoire avec Indra : « Par la force, ce dieu dès sa naissance en compagnie d'Indra arrêta le Pani » (VI-44-22), et accomplit toutes les prouesses des dieux luttant contre les Dasyus. Les Ashvins sont crédités à leur tour du même exploit, en VI-62-11, « Tous les deux vous ouvrez les portes de l'enclos fortifié enfermant les troupeaux », comme en I-112-18, « Ô Angiras (une appellation unique évoque parfois ensemble les jumeaux Ashvins), vous vous délectez tous deux grâce au mental et pénétrez les premiers dans le passage où se glissent les vaches », qui désigne évidemment le libre épanchement du fleuve ou de l'océan de la lumière. *(10)*

C'est néanmoins Brihaspati qui est le plus souvent le héros de cette victoire : « À l'origine quand est né Brihaspati, de la vaste Lumière dans le suprême éther, avec ses sept bouches,

ses multiples naissances, ses sept rayons, son cri a dispersé les ténèbres. Lui, avec son armée qui possède le *stubh* et le Rik, de son cri il a fracassé Vala ; Brihaspati en criant a fait sortir et remonter les brillants troupeaux, porteurs de nos offrandes et qui meuglèrent en réponse » (IV-50-4 et 5). Et encore, dans VI-73-1 et 3, « Brihaspati, le briseur de montagnes, le premier-né, l'Angiras.... a conquis les trésors, *vasūni*, il a conquis, ce dieu, les grands enclos pleins de bétail. » Les Maruts, qui sont comme Brihaspati les chantres du Rik, sont eux aussi associés, quoique moins directement, à cette action divine : « Lui que vous chérissez, ô Maruts, forcera l'ouverture de l'enclos » (VI-66-8), et on nous parle, ailleurs (I-38-2), des vaches des Maruts. Pushan le Promoteur, un aspect du dieu du Soleil, est aussi prié de poursuivre et récupérer le bétail volé (VI-54-5, 6 et 10) : « Que Pushan poursuive nos troupeaux lumineux, qu'il protège nos coursiers de guerre... ; ô Pushan, pars à la poursuite des vaches de lumière... ; qu'il nous ramène ce qui avait disparu. » Sarasvati elle-même se charge de tuer les Panis. Et dans un hymne de Madhucchandas (I-11-5), nous trouvons cette image étonnante : « Ô Seigneur de la foudre, tu as découvert le repaire du Vala des vaches ; les dieux impavides en Toi se sont précipités (*ou*, ont jeté leur force). » *(11)*

Ces modulations ont-elles en commun une signification précise, convergeant vers une idée cohérente unique, ou est-ce un hasard si les Rishis invoquent tantôt une divinité, tantôt une autre, dans leur quête héroïque du troupeau perdu ? Si nous décidons de considérer les idées du Véda comme un tout, au lieu de nous fourvoyer en jouant avec des détails isolés, nous trouverons une réponse très simple et satisfaisante. Cet épisode des troupeaux disparus n'est qu'un élément du récit dans un système global de symboles et d'images connexes. Les troupeaux sont recouvrés : — par le Sacrifice, et l'ardent dieu Agni est la flamme, le pouvoir et le prêtre du sacrifice ; — par le Mot, et Brihaspati est le père du Mot, les Maruts ses interprètes ou Brahmanas, *brahmāṇo marutaḥ*, Sarasvati son inspiration ; — par le Vin, et

Soma est le dieu du Vin, et les Ashvins ceux qui le cherchent, le trouvent, le distribuent et le boivent. Les troupeaux sont les troupeaux de Lumière, et la Lumière est donnée par l'Aurore et par le Soleil, dont Pushan est un aspect. Indra, enfin, est le chef de tous ces dieux, seigneur de la Lumière, Roi du ciel lumineux appelé Svar — il est, dirons-nous, le Mental lumineux ou divin, en qui pénètrent tous ceux parmi les dieux qui l'aident à dévoiler la lumière cachée. Attribuer une seule et même victoire à ces différentes divinités et parler, comme dans l'image de Madhucchandas, « des dieux entrant dans Indra » pour attaquer Vala, est donc, nous le voyons, parfaitement légitime. Rien n'a été fait au hasard ou pour satisfaire à des notions confuses et fluides. Le Véda est parfait et beau dans sa cohérence et son unité. *(12)*

D'ailleurs, la conquête de la Lumière n'est qu'une partie de la grande tâche du sacrifice védique, qui doit permettre aux dieux d'obtenir tous les bienfaits, *viśvā vāryā*, nécessaires à la conquête de l'Immortalité, l'émergence des illuminations cachées étant seulement l'un d'entre eux. La Force, le Cheval, est aussi nécessaire que la Lumière, la Vache ; non seulement faut-il atteindre Vala et arracher la lumière à son emprise jalouse, mais il faut également tuer Vritra et libérer les eaux ; l'émergence des brillants troupeaux signifie l'apparition de l'Aurore et du Soleil ; cela à son tour est incomplet sans le sacrifice, le feu, le vin. Nous avons affaire ici aux composantes multiples d'une mission unique, qui sont citées tantôt séparément, tantôt en groupes, tantôt toutes ensemble comme s'il s'agissait d'une seule et même action, une grande conquête globale. Et s'en rendre maître entraîne la révélation de la vaste Vérité et la conquête de Svar, le monde lumineux, communément appelé le Vaste Autre Monde, *urum u lokam*, ou simplement *u lokam*. Il nous faut commencer par saisir cette unité, si nous voulons comprendre ensuite comment s'insert chacun de ces symboles dans les divers passages du Rig-Véda. *(13)*

Ainsi en VI-73, qui a déjà été cité, nous trouvons un hymne court de trois vers, qui résume brièvement l'ensemble de ces symboles ;

on pourrait presque y voir l'un des hymnes mnémoniques du Véda, servant à se remémorer l'unité de son sens et de son symbolisme : « Il est le briseur de montagnes, le premier-né, le détenteur de la Vérité, Brihaspati, l'Angiras, celui qui offre l'oblation, occupe les deux mondes, loge dans la chaleur et la lumière (du Soleil), notre père, le Taureau qui mugit dans les deux firmaments. Brihaspati qui, à la requête des dieux, a façonné cet autre monde pour l'homme, le voyageur, détruisant les armées de Vritra, qui a forcé les citadelles, vaincu les ennemis et terrassé les adversaires dans ses batailles. Brihaspati conquiert les trésors, il conquiert, ce dieu, les grands enclos pleins de vaches, cherchant, lui l'inattaquable, à remporter le monde de Svar ; Brihaspati tue l'Ennemi avec les hymnes de l'illumination, *arkaiḥ* ». Nous constatons aussitôt la cohérence de ce symbolisme multiface. *(14)*

Un autre passage, au discours plus mystique, introduit le concept de l'aurore et le rétablissement ou la re-naissance de la lumière dans le soleil, qui ne sont pas expressément mentionnés dans la brève invocation à Brihaspati. Il figure dans l'éloge du Soma, dont nous avons déjà rapporté le début (VI-44-22) : « Le dieu qui, dès sa naissance, en compagnie d'Indra, a par la force arrêté le Pani ; c'est lui qui, à son propre père, son infortuné père (l'être divisé), a arraché ses armes de guerre et ses formes de connaissance, *māyāḥ* ; lui qui a glorifié les Aurores dans leur Seigneur, lui qui dans le Soleil a créé la Lumière secrète, lui qui au ciel, dans ses triples mondes de splendeur (les mondes de Svar), a découvert caché le triple principe de l'Immortalité (il s'agit du partage et de la distribution de l'Amrita, mentionné dans l'hymne des Atris à Agni (V-2-3), l'offrande triple du Soma faite sur les trois niveaux, *triṣu sānuṣu* (II-3-7), le corps, la vie et le mental). C'est lui qui a soutenu largement le ciel et la terre, lui qui a fabriqué le char aux sept rayons, lui, le Soma, qui par sa force a maintenu à maturité le produit des vaches (de *madhu* ou *ghṛta*), cette fontaine aux dix mouvements » (VI-44-22 à 24). Je m'étonne, certes, que tant d'esprits fins et zélés aient pu lire de tels hymnes sans même réaliser qu'ils représentent les poèmes

sacrés de symbolistes et de mystiques, et non l'œuvre de barbares adorateurs de la Nature, ou d'envahisseurs aryens incultes en lutte avec les Dravidiens védantiques civilisés. *(15)*

Parcourons rapidement maintenant certains autres passages où ces symboles apparaissent de façon plus dispersée. Nous découvrons d'abord que, dans cette image de l'enclos-caverne de la montagne comme ailleurs, la Vache et le Cheval figurent ensemble. Nous avons vu « Pushan prié de rechercher les vaches et protéger les chevaux » (VI-54-5). Ces deux aspects de la richesse aryenne seraient-ils donc constamment à la merci des maraudeurs ? Regardons de plus près : « Dans ton ivresse du Soma donc, ô Héros (Indra), tu as fait éclater comme une forteresse l'enclos de la Vache et du Cheval » (VIII-32-5) ; « Affranchis pour nous les milliers de la Vache et du Cheval » (VIII-34-14) ; « Ce que tu détiens, ô Indra, la Vache et le Cheval et l'impérissable régal, confirme-le chez celui qui sacrifie et non chez le Pani... Celui qui se couche et somnole, qui reste oisif et ne cherche pas les dieux, qu'il périsse de ses propres impulsions ; ensuite, confirme perpétuellement en nous la richesse qui doit s'accroître » (VIII-97-2 et 3). Dans un autre hymne, on dit des Panis qu'ils accaparent le trésor des vaches et des chevaux. Il s'agit toujours de pouvoirs qui héritent de la richesse convoitée mais ne l'utilisent pas, préférant dormir et se soustraire à l'action divine, *vrata*, des pouvoirs qu'il faut d'abord détruire ou conquérir si l'auteur du sacrifice veut jouir de la richesse en toute sécurité. Quant à la Vache et au Cheval, ils représentent toujours une richesse cachée et emprisonnée, que doit découvrir et délivrer une puissance divine. *(16)*

La conquête des troupeaux radieux s'accompagne de la conquête de l'Aurore et du Soleil, de leur naissance ou illumination, mais nous reviendrons sur ce point et en examinerons le sens dans un autre chapitre. Et puis, associées aux Troupeaux, à l'Aurore et au Soleil, il y a les Eaux ; car le meurtre de Vritra, entraînant la libération des Eaux, et la défaite de Vala, entraînant la libération des Troupeaux, sont deux mythes parallèles

qui par endroits se recoupent. Dans certains passages comme I-32-4, l'élimination de Vritra conduit même à la naissance du Soleil, de l'Aurore et du Ciel, et dans d'autres, la rupture de la montagne annonce l'écoulement des Eaux. Pour illustrer ce qui généralement les rapproche, on peut relever les passages suivants : VII-90-4, « Les Aurores surgirent, parfaitement splendides et intactes ; méditant, ils (les Angiras) découvrirent la vaste Lumière ; eux, les aspirants, ouvrirent grand l'étendue des vaches de lumière, et pour eux les eaux jaillirent du ciel » ; I-72-8, « Ayant une pensée juste, les sept Puissants du ciel (les sept Fleuves) connurent la Vérité et connurent les portes de la Félicité (*ou*, du trésor) ; Sarama trouva alors l'enclos fortifié, la vaste étendue des vaches de lumière, qui confère à l'être humain la béatitude » ; I-100-18, parlant d'Indra et des Maruts, « Avec ses radieux compagnons, il conquit le champ, conquit le Soleil, conquit les eaux » ; V-14-4, à propos d'Agni, « Agni à sa naissance a resplendi brillant, causant la perte des Destructeurs (Dasyus), par la Lumière supprimant les ténèbres ; il découvrit les vaches, les eaux, Svar » ; VI-60-2, évoquant Indra et Agni, « Tous les deux vous avez lutté pour obtenir les vaches, les eaux, Svar et les aurores captives ; ô Indra, ô Agni, tu as joint (à nous) les régions, Svar, les brillantes aurores, les eaux et les vaches » ; I-32-12, à propos d'Indra, « Ô Héros, tu as conquis la vache et tu as conquis le Soma ; tu as répandu le flot des sept fleuves ». *(17)*

Dans le dernier passage nous voyons, parmi les conquêtes d'Indra, Soma et les vaches énumérés ensemble. D'habitude, c'est le pouvoir né de l'ivresse du Soma qui permet à Indra de conquérir les vaches ; par exemple dans III-43-7, le Soma « ivre duquel tu as forcé l'entrée de l'enclos des vaches » ; II-15-8 : « Lui, célébré par les Angiras, il terrassa Vala et fit voler en éclats les places fortes de la montagne, il supprima leurs obstructions artificielles ; Indra fit ces choses étant ivre de Soma ». Il arrive cependant que le déroulement s'inverse, c'est alors la Lumière qui procure la béatitude du vin de Soma, ou ils se présentent

ensemble, comme dans I-62-5 : « Célébré par les Angiras, ô accomplisseur des œuvres, tu as ouvert grand l'obscurité (*ou*, peut-être, révélé le Soma) avec l'Aurore, avec (*ou*, par) le Soleil et avec (*ou*, par) les Vaches ». *(18)*

Agni est, lui aussi, comme le Soma, indispensable au sacrifice, et nous retrouvons donc son nom dans ces formules plurielles, notamment dans VII-99-4 : « Tous les deux vous avez créé cet Autre Vaste Monde pour le (*ou*, comme but au) sacrifice, faisant être le Soleil et l'Aurore et Agni » ; et nous avons la même formule en III-31-15, en y ajoutant la Voie, et en VII-44-3, en y ajoutant la Vache. *(19)*

Ces exemples montrent à quel point symboles et paraboles du Véda sont tous étroitement liés les uns aux autres ; notre interprétation s'égarera donc complètement si nous traitons la légende des Angiras et des Panis comme un mythe isolé que nous pouvons interpréter à notre guise, sans nous soucier de la place qu'il occupe dans la conception générale du Véda et sans respecter l'éclairage que celle-ci projette sur le langage emblématique qui sert à raconter la légende. *(20)*

Chapitre XV

Le Soleil disparu et les Vaches perdues

La conquête ou le recouvrement du Soleil et de l'Aurore est un sujet auquel les hymnes du Rig-Véda font fréquemment allusion. Il s'agit tantôt de découvrir Surya, tantôt de découvrir ou conquérir Svar, le monde de Surya. Sayana, il est vrai, fait du mot Svar un synonyme de Surya ; mais Svar est indéniablement, plusieurs passages en font foi, le nom d'un monde ou d'un Ciel suprême, au-dessus du ciel et de la terre ordinaires. Il arrive en effet qu'on l'emploie pour désigner la lumière solaire, celle aussi bien de Surya que du monde formé par son illumination. Les eaux qui descendent du Ciel, ou qui sont conquises et savourées par Indra et par les mortels devenus ses amis, sont appelées *svarvatīr apaḥ* (V-2-11, VIII-40-10). Sayana, prenant ces *apaḥ* pour des eaux terrestres, a dû trouver un autre sens pour *svarvatīḥ*, qui veut dire, déclare-t-il, *saraṇavatīḥ*, mouvant ; mais c'est visiblement un sens fictif, que le terme lui-même ne suggère pas et qu'il peut difficilement se permettre. La foudre d'Indra se nomme la pierre céleste, *svaryam aśmānam* ; sa lumière, autrement dit, est la lumière issue de ce monde des splendeurs solaires. Indra lui-même est *svarpati*, le maître de Svar, du monde lumineux. *(1)*

Par ailleurs, la découverte et le recouvrement des Vaches sont communément attribués à Indra, tâche accomplie souvent avec l'aide des Rishis Angiras et la contribution du mantra et du sacrifice, d'Agni et de Soma. Il en va de même pour la découverte et le recouvrement du Soleil. Du reste, les deux actions sont continuellement associées. Le Véda contient lui-même, me semble-t-il, une foule d'indications attestant que tout cela fait en réalité partie d'une mission unique. Les Vaches sont les rayons cachés de l'Aurore ou de Surya ; leur délivrance hors de l'obscurité entraîne, ou révèle, le lever du Soleil qui était dissimulé dans cette obscurité ; telle est, encore une fois, la condition

— toujours avec le concours actif du sacrifice, de son rituel et de ses auxiliaires divins — de la conquête de Svar, le monde suprême de la Lumière. Tout cela, d'après moi, la langue même du Véda le suggère sans équivoque possible ; mais elle laisse aussi entendre que ce Soleil symbolise le Pouvoir divin d'illumination, que Svar figure le monde de la Vérité divine, et la conquête de la Vérité divine l'objectif réel des Rishis védiques et le sujet de leurs hymnes. Je vais maintenant passer en revue, aussi rapidement que possible, ce qui autorise une telle conclusion. *(2)*

Et nous constatons d'abord que Svar et Surya représentent dans l'esprit des Rishis védiques des notions distinctes et néanmoins toujours étroitement liées. Prenons par exemple ce vers de l'hymne de Bharadvaja à Soma et Indra (VI-72-1) : « Tous les deux vous avez découvert le Soleil, vous avez découvert Svar, vous avez supprimé toute obscurité et toute petitesse » ; et dans un hymne de Vamadéva à Indra (IV-16-4), qui célèbre cet exploit d'Indra et des Angiras, « Quand, grâce aux hymnes de l'illumination, *arkaiḥ*, fut trouvé Svar parfaitement visible, quand ils (les Angiras) tirèrent de la nuit et firent resplendir la grande lumière, il (Indra) rendit précaires les ténèbres aveugles (c'est-à-dire desserra leur ferme étreinte), afin que les hommes puissent obtenir la vision. » Le premier extrait fait, nous le voyons, une nette distinction entre Svar et Surya, et montre que Svar n'est pas simplement un synonyme de Surya ; la découverte de Svar et celle de Surya sont cependant considérées comme étroitement associées et constituent en fait un mouvement unique conduisant à la suppression de toute obscurité et toute limitation. De même dans le deuxième passage, la découverte et la révélation de Svar s'accompagnent du jaillissement d'une grande lumière hors de l'obscurité, figurant, des descriptions similaires nous l'ont appris, le recouvrement par les Angiras du Soleil qui gisait caché dans l'obscurité. Surya est découvert par les Angiras, grâce au pouvoir de leurs hymnes ou vrais *mantrāḥ* ; Svar est lui aussi découvert et rendu visible par les hymnes des Angiras, *arkaiḥ*. Svar a donc clairement pour substance une grande lumière qui est celle de Surya, le Soleil. *(3)*

Nous pourrions même supposer que le mot Svar signifie soleil, lumière ou ciel, si d'autres passages n'indiquaient pas franchement que ce terme désigne un monde. On dit fréquemment de lui que c'est un monde au-delà des *rodasī*, outrepassant ciel et terre, appelé aussi le vaste monde, *uru loka*, ou le vaste autre monde, *uru u loka*, ou simplement ce monde (autre), *u loka*. On le dépeint comme un monde de vaste lumière et largement affranchi de la peur, où les vaches, les rayons de Surya, s'ébattent en liberté. Ainsi, en VI-47-8, nous lisons : « Toi, par ta connaissance, tu nous guides vers le vaste monde, vers Svar, vers la Lumière qui est l'absence de peur, dans le bonheur de l'être [1]. » En III-2-7, on voit Agni Vaishvanara « occupant la terre et le ciel et le vaste Svar [2] » ; et dans son hymne à Vishnu, Vasishtha a une formule similaire (VII-99-3 et 4) : « Tu as étayé fermement, ô Vishnu, ce ciel et cette terre, et soutenu de tous côtés la terre avec les rayons (de Surya). Pour le (c'est-à-dire comme fruit du) sacrifice, vous avez tous les deux créé ce vaste autre monde, *urum u lokam*, donnant ainsi naissance au Soleil, à l'Aurore et à Agni », où se retrouve cette correspondance étroite de Svar, le vaste monde, avec la naissance ou apparition du Soleil et de l'Aurore. On fait de Svar l'aboutissement du sacrifice, le terme de notre pèlerinage, notre vaste patrie, notre destination, l'autre monde qu'atteignent ceux qui s'acquittent bien de la tâche sacrificielle, *sukṛtām u lokam*. Envoyé en émissaire, Agni fait la navette entre la terre et le ciel, puis de son être « il embrasse cette vaste patrie [3] » (III-3-2). C'est un monde de félicité, c'est la plénitude de cette richesse totale à laquelle aspire le Rishi védique : « Ô Toi qui connais toutes les naissances, celui, remplissant bien sa mission, pour qui tu crées cet autre monde de béatitude, atteint le bonheur parfait, une richesse et une félicité peuplées de Chevaux (les élans de sa vie), de Fils (les enfants de son âme), de

1. *svar jyotir abhayaṁ svasti.*
2. *ā rodasī apṛṇad ā svar mahat.*
3. *kṣayaṁ bṛhantaṁ pari bhūṣati.*

Héros (les armées de son énergie) et de Vaches (les troupeaux de lumière) » (V-4-11). Et c'est la Lumière qui permet d'atteindre cette Béatitude ; c'est en faisant naître le Soleil et l'Aurore et les Jours que les Angiras y parviennent, au nom du genre humain, pour ceux qui le désirent : « Indra, le conquérant de Svar, qui donne naissance aux jours, a vaincu les armées qu'il attaquait avec l'aide de ceux qui le souhaitent (ou se portent candidats, *uśigbhiḥ*, terme servant comme *nṛ* à désigner hommes et dieux, mais parfois aussi, tout comme *nṛ*, plus particulièrement les Angiras) ; pour l'homme, il a fait resplendir la vision (sagesse clairvoyante) des jours, *ketum ahnām*, et trouvé la Lumière pour le vaste Délice[4] » (III-34-4). *(4)*

Si l'on se base sur ces extraits, et d'autres passages isolés, on pourrait fort bien interpréter tout ceci comme une sorte de représentation d'un monde matériel par-delà ciel et terre, un monde imaginé par quelque Indien peau-rouge, fait de rayons de soleil, où l'être humain, affranchi de la peur et des contraintes — naturellement, ce monde est vaste —, voit tous ses désirs exaucés et jouit d'un nombre quasiment illimité de chevaux, de vaches, de fils et d'escortes. Mais nous avons justement entrepris de démontrer qu'il n'en est rien et que ce vaste monde, *bṛhad dyauḥ* ou Svar, où nous devons nous rendre en dépassant ciel et terre — (car c'est ainsi qu'on l'évoque, notamment dans I-36-8 : « Les êtres humains, *manuṣaḥ*, ayant abattu Vritra l'Obstructeur, ont franchi le ciel et la terre et ont fait du vaste monde leur demeure[5] ») —, cette étendue supra-céleste, cette lumière illimitable est au contraire un ciel supramental, le ciel de la Vérité supramentale, de la Béatitude immortelle, et que la lumière qui est sa substance et réalité constitutive est celle de la Vérité. Mais, pour l'instant, contentons-nous de souligner qu'il s'agit d'un ciel caché à notre vision par une sorte d'obscurité, qu'il doit être découvert et rendu visible, et que cette vision et cette découverte dépendent

4. *avindaj jyotir bṛhate raṇāya.*
5. *ghnanto vṛtram ataran rodasī apa uru kṣayāya cakrire.*

de la naissance de l'Aurore, du lever du Soleil, du jaillissement des Troupeaux solaires hors de leur caverne secrète. Les âmes qui ont accompli avec succès leur sacrifice deviennent *svardṛś* et *svarvid*, elles voient Svar et découvrent Svar ou le connaissent ; car la racine *vid* veut dire aussi bien trouver, obtenir et connaître, et est remplacée, à une ou deux reprises, par la racine moins ambiguë *jñā* ; ailleurs le Véda parle même de faire connaître la lumière en la tirant de l'obscurité. Pour le reste, s'interroger sur la nature de Svar, ou du vaste monde, est d'une importance primordiale pour interpréter le Véda, puisque là-dessus repose toute la différence entre la théorie faisant de ce texte un recueil d'hymnes composé par des barbares et celle qui y voit le livre d'une antique connaissance, un réel Véda. La question ne pourrait être traitée de façon exhaustive qu'en discutant les quelque cent passages qui traitent de ce vaste monde, ce qui sortirait tout à fait du cadre de la présente étude. Nous aurons cependant à y revenir, quand nous examinerons les hymnes des Angiras et dans les chapitres suivants. *(5)*

La naissance du Soleil et de l'Aurore doit par conséquent être considérée comme la condition préalable pour voir ou atteindre Svar, et c'est ce qui explique pourquoi le Véda attache une telle importance à cette légende ou parabole, ainsi qu'au concept d'une lumière émergeant de l'obscurité, allumée, découverte, mise au monde grâce à l'hymne vrai, le *satya mantra*. C'est ce qu'accomplissent Indra et les Angiras, et quantité de passages y faisant allusion montrent Indra et les Angiras découvrant Svar ou le Soleil, *avindat*, l'illuminant ou le faisant briller, *arocayat*, lui donnant naissance, *ajanayat* (il faut se rappeler que le Véda parle constamment de naissance lorsque des dieux se manifestent dans le sacrifice), et enfin s'en emparant et le possédant, *sanat*. Souvent, il est vrai, Indra est le seul à être mentionné. C'est lui qui « crée la lumière à partir des nuits et donne naissance au Soleil[6] » (III-49-4), lui qui « donne naissance au Soleil et à

6. *kṣapāṁ vastā janitā sūryasya*.

l'Aurore » (II-12-7), ou, en développant la formule, « donne naissance à la fois au Soleil, au Ciel et à l'Aurore » (VI-305). « Son éclat illumine l'Aurore, son éclat fait flamboyer le Soleil [7] » (III-44-2). Tels sont « ses exploits, il a donné naissance au Soleil et à l'Aurore [8] » (III-32-8) ; « Aidé par ses radieux compagnons, il conquiert le champ (s'agirait-il du champ où l'Atri a aperçu les vaches lumineuses ?), conquiert le Soleil, conquiert les eaux [9] » (1-100-18). C'est encore lui, nous l'avons vu, qui « a conquis Svar, *svarṣāḥ*, en donnant naissance aux jours » (III-34-4). Pris séparément, certains passages pourraient chacun faire croire que cette naissance du Soleil se réfère à la création originelle du Soleil par les dieux. Mais ce n'est plus le cas quand on les considère tous ensemble. Cette naissance est bien alors une naissance commune, celle du Soleil et celle de l'Aurore, une naissance hors de la Nuit, que le sacrifice rend possible, « Indra, en accomplissant parfaitement le sacrifice, donna naissance aux Aurores et à Svar [10] » (II-21-4), et qui se réalise avec la collaboration de l'homme (I-100-6), « Avec l'aide de nos hommes il conquiert le Soleil [11] » ; plusieurs hymnes en font du reste l'aboutissement du travail des Angiras et l'associent à la délivrance des vaches ou à l'éclatement de la montagne. *(6)*

C'est ce détail, entre autres, qui nous empêche de voir, comme nous aurions été tentés de le faire, dans la naissance ou découverte du Soleil une simple description du ciel (Indra) retrouvant quotidiennement le soleil à l'aurore. Quand on dit de lui qu'« Il trouve la lumière même dans l'obscurité aveugle [12] » (I-100-8), il s'agit évidemment de la même lumière que celle trouvée par Agni et Soma — « La lumière unique pour la multitude de ces

7. *haryann uṣasam arcayaḥ sūryaṁ haryann arocayaḥ.*
8. *jajāna sūryam uṣasaṁ sudaṁsāḥ.*
9. *sanat kṣetraṁ sakhibhiḥ śvitnyebhiḥ sanat sūryaṁ sanad apaḥ suvajraḥ.*
10. *indraḥ suyajña uṣasaḥ svar janat.*
11. *asmākebhir nṛbhiḥ sūryaṁ sanat.*
12. *(so) andhe cit tamasi jyotir vidat.*

créatures [13], quand ils ont soustrait les vaches aux Panis » (I-93-4), — « Cette lumière vigile, de dieu à dieu, qu'ont fait naître ceux qui grandissent (dans) la vérité » (VIII-89-1), — « Lumière secrète [14] que les pères », les Angiras, « ont découverte quand ils ont donné naissance à l'Aurore par la vérité des pensées de leurs mantras » (VII-76-4). C'est de cela qu'il est question dans l'hymne mystique au panthéon védique (VIII-29-10), attribué à Manu Vaivasvata ou à Kashyapa, où on déclare : « Certains d'entre eux, chantant le Rik, ont médité sur le puissant Sāman et ainsi ont fait luire le Soleil ». Rien n'indique que cela se soit produit avant la création de l'homme ; car il est dit en VII-91-1 : « Les dieux qui grandissent par notre obéissance, eux qui étaient jadis irréprochables et plaignaient l'homme assiégé (tourmenté par les pouvoirs de l'ombre), ont fait resplendir l'Aurore grâce au Soleil ». Il s'agit ici de la découverte par les Angiras, après dix mois de sacrifice, du Soleil tapi dans l'obscurité. Cette parabole ou légende, quelle qu'en soit l'origine, est ancienne, largement répandue et suppose une longue disparition du Soleil, période pendant laquelle l'homme vécut plongé dans les ténèbres. Nous la retrouvons non seulement chez les Aryens de l'Inde, mais aussi chez les Mayas en Amérique, dont la civilisation préfigurait peut-être, sous une forme plus fruste, la culture égyptienne ; on y retrouve en effet cette même légende du soleil, resté caché plusieurs mois dans l'obscurité, puis retrouvé grâce aux incantations et prières des sages (les Rishis Angiras ?). Dans le Véda, le rétablissement de la Lumière est d'abord effectué par les Angiras, les sept sages, les anciens pères humains, et ensuite, grâce à leur intervention, celui-ci se répète constamment dans l'expérience humaine. *(7)*

Cette analyse montre que les deux légendes — et les deux restitutions, l'une et l'autre accomplies par Indra et les Angiras —, celle du Soleil disparu retrouvé grâce au sacrifice et au mantra, et celle des Vaches perdues retrouvées grâce au même mantra, ne

13. *avindataṁ jyotir ekaṁ bahubhyaḥ.*
14. *gūḍhaṁ jyotiḥ.*

sont pas deux mythes différents, ils ne font qu'un. Nous avons déjà affirmé cette identité, quand nous avons discuté des relations entre les vaches et l'Aurore. Les vaches sont les rayons de l'Aurore, les troupeaux du Soleil, et non pas du bétail ordinaire. Les vaches égarées figurent les rayons manquants du Soleil; leur retour annonce le retour du Soleil disparu. Mais il convient maintenant d'établir cette identité de façon irréfutable en nous appuyant sur les déclarations explicites du Véda lui-même. *(8)*

Car le Véda nous le dit expressément : les vaches représentent la Lumière et l'enclos qui les dissimule, l'obscurité. Non seulement avons-nous le passage déjà cité, I-92-4, où l'on souligne le caractère purement métaphorique des vaches et de l'enclos :« L'Aurore a ouvert grand l'obscurité comme on ouvre l'enclos de la Vache » ; — non seulement avons-nous le rapprochement constant entre l'image des vaches retrouvées et la découverte de la lumière, comme en I-93-4 : « Vous deux avez dérobé les vaches aux Panis... Vous avez trouvé la lumière unique pour la multitude des créatures » ; ou dans II-24-3 : « Voilà la tâche qui attend le plus divin des dieux ; les places fortes ont été démolies, les citadelles ébranlées ; Brihaspati a fait monter les vaches (les rayons), en chantant l'hymne, *brahmaṇā*, il a brisé Vala, voilé l'obscurité, rendu visible Svar » ; — non seulement nous confie-t-on en V-31-3 : « Il jeta devant lui les bonnes vaches laitières enfermées dans l'enclos secret, et par la Lumière ouvrit largement l'obscurité omniprésente » ; — mais, à supposer que l'on vienne prétendre que, dans le Véda, les membres d'une même phrase n'ont aucun lien entre eux, et que les Rishis sautent allégrement d'une chose à l'autre — l'esprit béatement affranchi des impératifs du sens et de la raison —, passant des vaches au Soleil et de l'obscurité à la grotte des Dravidiens, nous avons en réponse l'identification parfaite de I-33-1 : « Indra, le Taureau, fit de la foudre son alliée (*ou peut-être*, s'en servit, *yujam*), par la Lumière il tira les rayons (litt. traya les vaches) de l'obscurité » ; — il faut se souvenir que la foudre, étant le *svarya aśmā*, contient cette lumière de Svar ; — et nous avons encore IV-51-2,

qui parle des Panis : « Elles (les Aurores), manifestant l'aurore, pures et purifiantes, ouvrirent tout grand les portes de l'enclos de l'obscurité[15] ». Si, au vu de tous ces extraits, nous voulons continuer à faire des vaches et des Panis un mythe historique, c'est parce que, ignorant les indications du Véda lui-même, nous avons résolu de l'interpréter ainsi. Sinon, nous devons admettre que cette « suprême et secrète richesse des Panis[16] » (II-24-6) n'est pas une abondance de troupeaux terrestres mais, comme l'a clairement affirmé Parucchepa Daivodasi (I-130-3), « Le trésor du ciel caché dans la caverne secrète, tel le petit de l'Oiseau au sein du roc infini, comme en un enclos de vaches[17] ». *(9)*

Nombreux sont les passages qui exploitent la relation entre les deux légendes ou leur identité ; je n'en citerai que quelques-uns qui sont caractéristiques. Un des hymnes évoquant longuement cette légende, I-62-4 et 5, déclare : « Ô Indra, ô Puissant, avec les Dashagvas (les Angiras), ton cri a déchiré Vala. Célébré par les Angiras, tu as ouvert grand l'obscurité (*ou peut-être*, révélé le Soma) avec l'Aurore, avec le Soleil et avec les Vaches ». Nous avons aussi VI-17-3 : « Écoute l'hymne et grandis par les mots (de l'affirmation), manifeste Surya (le Soleil), terrasse l'ennemi et taille une issue pour les vaches de lumière, ô Indra ». Et puis dans VII-98-6 : « Toute cette abondance de vaches que tu vois autour de toi avec l'œil du Soleil est tienne, ô Indra, tu es le maître unique des vaches[18] » ; et pour montrer de quel type de vaches Indra est le seigneur, nous lisons en III-31-4 à 6, hymne consacré à Sarama et aux Vaches : « Les victorieuses (Aurores) restèrent à ses côtés et par la connaissance discernèrent dans l'obscurité une grande lumière ; ayant la connaissance, les Aurores s'élevèrent jusqu'à lui ; Indra devint le seul maître des vaches lumineuses[19] » ;

15. *vrajasya tamaso dvārā.*
16. *nidhiṁ paṇīnāṁ paramaṁ guhā hitam.*
17. *avindad divo nihitaṁ guhā nidhiṁ ver na garbhaṁ parivītam aśmani anante antar aśmani, vrajaṁ vajrī gavām iva siṣāsan.*
18. *gavām asi gopatir eka indra.*
19. *patir gavām abhavad eka indraḥ.*

et l'hymne ajoute comment « grâce au mental et grâce à la découverte du chemin complet de la Vérité les sept sages », les Angiras, « ont fait jaillir les vaches de leur prison fortifiée », et comment Sarama se rendit sciemment à la caverne dans la montagne, guidée par l'appel des impérissables troupeaux. Nous retrouvons cette même relation entre les Aurores et la découverte de la vaste lumière solaire de Svar dans VII-90-4 : « Les Aurores resplendirent, parfaitement lumineuses et indemnes ; méditant, ils (les Angiras) découvrirent la vaste Lumière, *uru jyotiḥ* ; ceux qui désirent ouvrirent la vaste étendue des vaches, et du ciel les eaux fondirent sur eux ». *(10)*

On retrouve en II-19-3 les jours, le Soleil et les Vaches : « Il donna naissance au Soleil et découvrit les Vaches, manifestant les jours depuis la Nuit ». En IV-1-13, Aurores et vaches coïncident : « Les bonnes laitières qui gîtent dans le roc, les radieuses qui étaient dans leur prison opaque, ils les firent monter, les Aurores répondant à leur appel », ce qui pourrait aussi signifier que les Aurores, appelées par les Angiras, « nos pères humains », mentionnés dans le vers précédent, ont fait monter les vaches pour eux. Puis, en VI-17-5, on parle de la rupture de l'enclos permettant au Soleil de resplendir : « Tu as fait briller le Soleil et l'Aurore en démolissant les places fortes ; tu as fait trembler sur ses bases la puissante montagne qui enfermait les vaches » ; et pour finir, en III-39-4 et 5, nous avons la fusion complète des deux images telles que la légende les présente : « Nul parmi les mortels ne peut blâmer (que je traduirais plutôt par : aucun pouvoir mortel ne saurait enfermer ou entraver) nos pères qui ont lutté pour reprendre les vaches (des Panis) ; le puissant, le prodigieux Indra leur a livré les enclos hermétiquement fermés ; là où, ami avec ses amis, les Navagvas, suivant en rampant les vaches, avec les dix, les Dashagvas, Indra a découvert le vrai Soleil (ou plutôt d'après moi : cette Vérité, le Soleil) établi dans l'obscurité ». Il s'agit ici, le texte est formel, des Vaches des Panis, que les Angiras poursuivent en s'introduisant à quatre pattes dans la grotte. Indra et les Angiras, appelés dans d'autres hymnes

Navagvas et Dashagvas, sont ceux qui les découvrent et ce qui est trouvé à l'intérieur de l'enclos abritant les vaches des Panis, dans la caverne de la montagne, ce n'est pas le trésor volé des Aryens, mais « le Soleil établi dans l'obscurité ». *(11)*

Les vaches du Véda, les vaches des Panis, les vaches dérobées, disputées, poursuivies et retrouvées, les vaches que convoitent les Rishis, les vaches reconquises grâce à l'hymne et grâce au sacrifice, grâce au feu resplendissant, au poème qui grandit les dieux et au Soma qui les enivre, sont donc indiscutablement, c'est désormais acquis, des vaches symboliques, ce sont les Vaches de la Lumière, ce sont, conformément à l'autre sens occulte des termes védiques *go*, *usrā*, *usriyā*, les Brillantes, les Radiances, les Troupeaux du Soleil, les formes lumineuses de l'Aurore. Cette conclusion inéluctable, véritable pierre angulaire de tout l'édifice, achève de fonder une interprétation qui transcende nettement le matérialisme grossier d'un culte barbare, et le Véda se révèle être alors une Écriture symbolique, une allégorie sacrée, célébrant soit le Soleil et l'Aurore, soit une Lumière intérieure et plus haute, le vrai Soleil, *satyaṁ sūryam*, qui vit caché dans l'obscurité de notre ignorance, tapi comme l'enfant de l'Oiseau, le Hamsa (Cygne) divin, dans le roc infini de cette existence matérielle, *anante antar aśmani* (I-130-3). *(12)*

Bien que dans ce chapitre je me sois contenté presque exclusivement de relever les indications prouvant l'identité entre les vaches et la lumière du soleil caché dans l'obscurité, un ou deux extraits cités laisse déjà néanmoins deviner la correspondance avec la lumière de la Vérité et le soleil de la Connaissance. Quand nous examinerons non plus des vers isolés, mais des passages entiers de ces hymnes aux Angiras, on verra que ce pressentiment se change en claire certitude. Mais nous devons d'abord considérer rapidement ces Rishis Angiras, ainsi que ces créatures de la caverne, amies de l'ombre, à qui ils reprennent les troupeaux lumineux et le Soleil disparu — les énigmatiques Panis. *(13)*

Chapitre XVI

Les Rishis Angiras

Le nom Angiras s'écrit dans le Véda de deux manières différentes, Angiras et Angirasa, cette dernière étant la graphie la plus courante ; on rencontre aussi le patronyme Angirasa, appliqué à plusieurs reprises au dieu Brihaspati. Ultérieurement, Angiras, comme Bhrigu et d'autres voyants, a fini par être considéré comme un de ces tout premiers sages, souches d'une lignée de Rishis portant leurs noms, Angiras, Atris, Bhargavas. Ces familles de Rishis, les Atris, les Bhrigus, les Kanvas, etc., existent aussi dans le Véda. L'un des hymnes des Atris attribue la découverte d'Agni, le feu sacré, aux Rishis Angiras (V-11-6), tandis qu'un autre l'attribue aux Bhrigus (X-46-9). (Il est très possible que les Rishis Angiras figurent les pouvoirs d'embrasement d'Agni et les Bhrigus les pouvoirs solaires de Surya.) On dit fréquemment des sept premiers Rishis Angiras qu'ils sont les Pères humains, *pitaro manuṣyāḥ*, ceux qui ont découvert la Lumière, fait luire le soleil et sont montés au ciel de la Vérité. Certains hymnes du dixième Mandala en font des Pitris ou Manes, et les associent à Yama, divinité qui ne prend une réelle importance que dans les derniers Suktas ; ils siègent aux côtés des dieux sur l'herbe sacrée, *barhis*, et prennent part au sacrifice. *(1)*

Si on devait en rester là, il serait facile d'expliquer de façon plutôt sommaire le rôle joué par les Rishis Angiras dans la découverte des Vaches ; il s'agirait en effet des Ancêtres, des fondateurs de la religion védique, en partie déifiés par leurs descendants et continuellement associés aux dieux, que ce soit dans la reconquête de l'Aurore et du Soleil tirés de la longue nuit arctique, ou dans la conquête de la Lumière et de la Vérité. Mais il y a autre chose, le mythe védique présente des aspects plus profonds. Et pour commencer, les Angiras ne sont pas simplement ces pères humains déifiés, on les décrit aussi comme des voyants célestes,

fils des dieux, « Fils du ciel et héros (*ou*, pouvoirs) de l'Asura », le Seigneur puissant[1] (III-53-7), formule qui, puisqu'ils sont sept, rappelle étrangement, simple coïncidence peut-être, les sept Anges d'Ahura Mazda dans la mythologie iranienne voisine. Il y a en outre des passages où ils semblent devenir purement symboliques, pouvoirs et fils d'Agni, l'Angiras primitif, forces de la Lumière et de la Flamme symboliques, et même fusionner en un unique « Angiras à sept bouches avec ses neuf et ses dix rayons » de la Lumière[2] (IV-51-4), sur et par qui l'Aurore éclate dans toute sa joie et son opulence. Ces trois présentations semblent toutes pourtant désigner les mêmes Angiras, leurs caractéristiques et leur action étant du reste identiques. *(2)*

La double nature de ces voyants, divins et humains, peut s'expliquer de deux façons diamétralement opposées. Il peut s'agir à l'origine d'êtres sages, déifiés par la postérité, et crédités dans leur apothéose d'une ascendance divine et d'une fonction divine ; ou il peut s'agir initialement de demi-dieux, pouvoirs de la Lumière et de la Flamme, dont on a fait ensuite des hommes, pères du genre humain et découvreurs de sa sagesse. La mythologie primitive atteste les deux procédés. Dans la légende grecque, par exemple, Castor et Pollux comme leur sœur Hélène, êtres humains tout en étant enfants de Zeus, ne furent déifiés qu'après leur mort mais devaient être au départ tous les trois des dieux ; — Castor et Pollux, les deux jumeaux chevauchant leur monture, protecteurs des marins en voyage, très probablement identiques aux Ashvins védiques, les Cavaliers comme leur nom l'indique, montés sur leur char merveilleux, jumeaux eux aussi, qui empêchent Bhujyu de périr en mer, passeurs sur les grandes eaux et frères de l'Aurore ; et Hélène, leur sœur, très vraisemblablement l'Aurore ou même identique à Sarama, le lévrier du ciel, qui comme Dakshina est un pouvoir, une incarnation presque de l'Aurore. Mais dans les deux cas une évolution ultérieure a permis d'attribuer à ces dieux

1. *divas putrāso asurasya vīrāḥ.*
2. *navagve aṅgire daśagve saptāsye.*

ou demi-dieux des fonctions psychologiques, en se servant peut-être du même procédé qui, dans la religion grecque, a transformé Athéné, l'Aurore, en déesse de la connaissance et Apollon, le soleil, en chanteur et voyant divin, maître de l'inspiration prophétique et poétique. *(3)*

Dans le cas du Véda, un autre élément a pu jouer — le goût du symbolisme, tenace et omniprésent, qui gouvernait la mentalité de ces anciens Mystiques. Tout, leurs propres noms, les noms des rois et des sacrificateurs, les détails ordinaires de leur vie, servait à symboliser et dissimuler leurs intentions secrètes. De même qu'ils utilisaient l'ambivalence du mot *go*, qui veut dire à la fois rayon et vache, pour cacher derrière l'image concrète de la vache, principale ressource de leur richesse pastorale, son sens occulte de lumière intérieure, composante essentielle de la richesse spirituelle qu'ils convoitaient des dieux — de même cherchaient-ils aussi à utiliser leurs propres noms, Gotama, « Brillantissime », Gavisthira, « Solidement lumineux », pour dissimuler le sens large et général de leur pensée derrière ce qui passait pour une requête ou un désir personnel. Ils procédaient de même avec les expériences extérieures et intérieures, les leurs ou celles d'autres Rishis. S'il y a une part de vérité dans la vieille légende de Shunahshépa (V-2-7) attaché en victime sur l'autel du sacrifice, il est tout à fait certain cependant, comme nous le constaterons, que l'événement ou la légende servent dans le Rig-Véda à symboliser l'âme humaine, liée par la triple corde du péché et qui en est délivrée par le pouvoir divin d'Agni, Surya, Varuna. De la même façon, des Rishis comme Kutsa, Kanva, Ushanas Kavya sont à leur tour devenus l'archétype et le symbole de certaines expériences et victoires spirituelles, et élevés à ce titre au rang de dieux. Il n'est donc pas surprenant que, dans ce symbolisme mystique, les sept Rishis Angiras aient été assimilés à des pouvoirs divins et des forces vivantes de la vie spirituelle, sans perdre pour autant leur aspect humain traditionnel ou historique. Nous laisserons de côté pourtant ces conjectures et spéculations, pour examiner plutôt le rôle joué par ces trois éléments ou aspects de

leur personnalité, dans le symbole des vaches et celui de la reconquête du Soleil et de l'Aurore sur l'obscurité. *(4)*

Nous constatons d'abord que le mot Angiras est employé dans le Véda comme épithète, et accompagne fréquemment l'image de l'Aurore et des Vaches. Il figure d'autre part parmi les noms d'Agni, il en va de même pour Indra, dont on dit qu'il devient Angiras, et pour Brihaspati, qui est appelé Angiras et Angirasa, et il ne s'agit visiblement pas ici d'une simple appellation décorative ou mythologique, mais d'une signification spéciale faisant allusion au contenu, psychologique ou autre, qui lui est associé. Invoqués collectivement, les Ashvins eux-mêmes sont appelés Angiras (I-112-18). Le terme Angiras ne sert donc pas seulement à désigner dans le Véda une certaine famille de Rishis, il possède visiblement aussi une autre signification, inhérente au mot. Il est du reste probable que le nom lui-même est employé avec la perception claire de son sens véritable ; il est même possible que le Véda, généralement, sinon toujours, utilise les noms propres, notamment ceux des dieux, des sages et des rois, en mettant un certain accent sur leur signification. Le mot Indra s'emploie d'habitude comme nom ; il existe cependant des aperçus révélateurs de la méthode védique, comme la description d'Usha, *indratamā angirastamā* (VII-79-3), « la plus Indra, la plus Angiras », et celle des Panis, *anindrāḥ*, « non Indras » (V-2-3), formules qui manifestement visent à communiquer l'idée que l'on possède ou manque de certaines qualités, pouvoirs ou modes d'action représentés par Indra et les Angiras. Il nous faut donc voir ce que peut signifier le terme Angiras et comment son sens éclaire la nature ou les fonctions des Rishis Angiras. *(5)*

Le mot est parent du nom Agni, car il provient d'une racine *ang*, qui n'est qu'une forme nasalisée d'*ag*, la racine d'Agni. Ces racines semblent suggérer essentiellement l'idée de prééminence ou de force, qu'il s'agisse d'un état, d'un sentiment, d'un mouvement, d'une action ou de lumière [3], et c'est ce dernier sens de

3. Pour désigner un état nous avons *agra*, premier, sommet, et le grec *agan*, excessivement ; pour désigner un sentiment le grec *agape*, amour, et probablement

lumière brillante ou brûlante qui nous donne *agni* et *aṅgati*, feu, *aṅgāra*, braise, charbon ardent, et *aṅgiras*, qui a dû signifier flamboyant, luisant. Dans le Véda comme dans la tradition des Brahmanas, Agni et les Angiras sont dès le départ intimement liés. Les Brahmanas déclarent qu'Agni est le feu et les Angiras les charbons ardents, *aṅgārāḥ* ; mais le Véda lui-même donne plutôt l'impression qu'ils sont les flammes ou l'incandescence d'Agni. En X-62-5 et 6, hymne aux Rishis Angiras, on dit d'eux « qu'ils sont fils d'Agni, nés autour de lui partout dans le ciel sous des formes différentes », et on ajoute, en parlant d'eux collectivement au singulier, « Navagva, Dashagva (avec ses neuf rayons, ses dix rayons), le suprêmement Angiras (*ou*, l'Angiras suprême), ce clan des Angiras devient d'un coup pleinement riche avec (*ou*, dans) les dieux » [4]; aidés par Indra, ils ouvrent l'enclos pour libérer les vaches et les chevaux, et donnent à celui qui sacrifie le troupeau mystique aux huit oreilles, créant ainsi dans les dieux *śravas*, l'ouïe divine ou inspiration de la Vérité. Les Rishis Angiras sont ici bien évidemment l'éclat embrasé du divin Agni, nés dans le ciel et donc de la Flamme divine, et non d'un quelconque feu matériel ; ils s'équipent des neuf et des dix rayons de la Lumière pour devenir parfaitement *aṅgiras*, c'est-à-dire absolument pleins de l'incandescence radieuse d'Agni, la Flamme divine, et sont par conséquent capables de délivrer la Lumière et la Force emprisonnées et de créer la connaissance supramentale. *(6)*

Même si l'on rejette cette interprétation du symbolisme, on doit du moins reconnaître que symbolisme il y a. Ces Angiras ne sont pas des être humains offrant un sacrifice, mais des fils d'Agni, nés dans le ciel, bien que leur action soit précisément celle des Angiras humains, les Pères, *pitaro manuṣyāḥ* ; ils ont pris à la naissance de multiples formes, *virūpāsaḥ*, ce sont donc, seule explication possible, des aspects différents du pouvoir d'Agni.

---

le sanskrit *aṅganā*, femme ; pour désigner un mouvement et une action, il y a plusieurs mots en sanskrit, grec et latin.

4. *navagvo nu daśagvo aṅgirastamaḥ sacā deveṣu maṁhate.*

Reste à savoir de quel Agni on parle : la flamme sacrificielle, l'élément feu en général, ou cette autre flamme sacrée, décrite comme, « Le prêtre à la volonté de voyant, ou celui qui accomplit l'action du voyant, le vrai, le riche dans la lumière variée de son inspiration[5] » (I-1-5) ? S'il s'agit du feu en tant qu'élément, alors le flamboiement qu'ils représentent doit être celui du Soleil, le feu d'Agni devenu rayonnement solaire et, avec Indra, le ciel, pour partenaire, créant l'Aurore. C'est la seule interprétation objectivement compatible avec les détails et les péripéties du mythe Angiras. Mais cette explication ignore complètement la description faite plus loin des Rishis Angiras, ces voyants, interprètes de l'hymne, pouvoirs aussi bien de Brihaspati que du Soleil et de l'Aurore. *(7)*

Il existe un autre passage du Véda (VI-6-3 à 5) où la nature de ces Angiras divins possédant l'éclat flamboyant d'Agni se révèle ostensiblement et sans équivoque possible : « Partout alentour voyagent, ô Agni brillant et pur, tes luisances, *bhāmāsaḥ*, brillantes et pures, chassées par le vent ; écrasant maintes choses, démolissant avec violence, les divins Navagvas (aux neuf rayons, *divyā navagvāḥ*) goûtent les forêts du plaisir (*vanā vananti* suggérant délibérément le sens occulte de « savourant les objets de leur régal » ; Sayana, quant à lui, traduit le mot forêts par les bûches du feu sacrificiel). Ils sont tes chevaux lâchés en liberté qui partent à l'assaut de la terre (rasent la chevelure de la terre, selon Sayana), brillants et purs, ô Toi à la pure lumière. Au loin alors ta course errante resplendit dans l'étendue, leur faisant atteindre les sommets de la Vache pommelée (*ou*, bigarrée), la Mère (Prishni, la mère des Maruts). Alors, le Taureau ne cesse de darder sa langue, tel l'éclair lâché par celui qui dispute les vaches (*ou*, les troupeaux de lumière). » Sayana essaie d'éviter l'identification évidente des Rishis avec les flammes, en donnant à *navagva* le sens de « rayons nouveaux-nés » ; mais manifestement, *divyā navagvāḥ* ici et les fils d'Agni (en X-62-6), nés dans le ciel, qui

5. *agnir hotā kavikratuḥ satyaś citraśravastamaḥ.*

sont *navagva*, sont identiques et ne peuvent en aucun cas être différents ; et l'identification se confirme, si tant est que cela soit nécessaire, quand il est dit que, dans ce périple d'Agni constitué par l'action des Navagvas, sa langue imite la foudre d'Indra, le Taureau qui dispute les vaches, lancée de sa main et jaillissant d'un bond pour attaquer très certainement les pouvoirs de l'obscurité dans la montagne du ciel ; car on nous montre ici Agni et les Navagvas gravissant la montagne, *sānu pṛśneḥ*, après que leur marche eut survolé la terre. *(8)*

Nous avons visiblement affaire ici à un symbolisme de la Flamme et de la Lumière, les flammes divines dévorant la terre avant de devenir l'éclair dans le ciel et la splendeur des Pouvoirs solaires ; car Agni, dans le Véda, est aussi bien la lumière du Soleil et l'éclair que la flamme trouvée dans les eaux et brillant sur la terre. Les Rishis Angiras, étant pouvoirs d'Agni, partagent cette fonction multiple. La flamme divine allumée par le sacrifice procure aussi à Indra le matériau de l'éclair, l'arme, la pierre céleste, *svarya aśmā*, qui lui sert à détruire les pouvoirs de l'obscurité et conquérir les vaches, les illuminations solaires. *(9)*

Agni, le père des Angiras, n'est pas seulement la source et l'origine de ces flammes divines, il est aussi lui-même, comme l'explique le Véda, le premier, c'est-à-dire le suprême Angiras, l'Angiras primitif, *prathamo aṅgirāḥ* (I-31-1). Que cherche à suggérer cette description des poètes védiques ? Nous le comprendrons mieux en parcourant certains passages où cette épithète définit la divinité radieuse et flamboyante. Et d'abord, elle accompagne à deux reprises une autre épithète réservée à Agni, dit Fils de la Force ou de l'Énergie, *sahasaḥ sūnuḥ, ūrjo napāt*. C'est ainsi qu'on l'appelle en VIII-60-2 : « Ô Angiras, Fils de la Force [6] », et en VIII-84-4 : « Ô Agni Angiras, Fils de l'Énergie [7] ». On dit en V-11-6 : « Toi, ô Agni, les Angiras t'ont découvert établi dans le lieu secret, *guhā hitam*, logé dans les bois et les bois,

6. *sahasaḥ sūno aṅgiraḥ*.
7. *agne aṅgira ūrjo napāt*.

vane vane », ou, si nous admettons l'allusion à un sens occulte déjà constatée dans l'expression *vanā vananti*, « en chaque objet de plaisir ». « Ainsi es-tu né, pressé par nous, *mathyamānaḥ*, comme une force puissante ; c'est toi qu'ils ont nommé le Fils de la Force, ô Angiras. [8] » Cette notion de force constitue, à n'en pas douter, un élément essentiel dans la conception védique des Angiras et appartient, comme nous l'avons vu, à l'aire sémantique du mot. La force au repos, dans l'action, le mouvement, la lumière, le sentiment, est une propriété inhérente aux racines *ag* et *aṅg*, d'où sont issus *agni* et *aṅgiraḥ*. La Force, mais aussi en l'occurrence la Lumière. Agni, la flamme sacrée, est la Force ardente de la Lumière ; les Angiras sont eux aussi des pouvoirs ardents de la Lumière. *(10)*

Mais de quelle lumière ? Lumière réelle ou symbolique ? Nous devons abandonner l'idée que les poètes védiques étaient des esprits frustes et sauvages, incapables de concevoir cette image évidente, commune à toutes les langues, qui fait de la lumière matérielle l'emblème de la lumière mentale et spirituelle, de la connaissance, d'une illumination intérieure. Le Véda parle expressément des « sages lumineux », *dyumanto viprāḥ*, et le mot *sūri*, voyant, étymologiquement proche de Surya, le Soleil, a dû au départ signifier « lumineux ». En I-31-1, on dit du dieu de la Flamme, « Toi, ô Agni, tu as été le premier Angiras, le voyant, le dieu des dieux, l'ami auspicieux ; dans la loi de ton action sont nés les Maruts aux lances éclatantes, eux les voyants qui agissent avec la connaissance. » La conception d'Agni Angiras s'appuie donc manifestement sur deux notions, l'idée de connaissance et l'idée d'action ; la lumière du radieux Agni et la lumière des radieux Maruts en font des voyants de la connaissance, *ṛṣi*, *kavi* ; et cette lumière de la connaissance permet aux puissants Maruts d'accomplir l'œuvre, parce qu'ils sont nés ou manifestés dans l'action typique, *vrata*, d'Agni. On nous a dit d'Agni lui-même, en effet, qu'il possédait la volonté du voyant, *kavikratuḥ*,

8. *sa jāyase saho mahat tvām āhuḥ sahasas putram aṅgiraḥ.*

le pouvoir de l'action qui agit conformément à la connaissance inspirée ou supramentale, *śravas*, car c'est cette connaissance, et non la capacité intellectuelle que désigne le mot *kavi*. Que peut être alors cette grande Force, Agni Angiras, *saho mahat*, sinon le pouvoir d'embrasement de la Conscience divine, ses deux qualités jumelles de Lumière et de Pouvoir agissant en parfaite harmonie — comme le font les Maruts appelés « voyants agissant avec la connaissance[9] » (I-31-1) ? Nous avions de bonnes raisons pour conclure qu'Usha représente l'Aurore divine et pas simplement l'aurore matérielle, que les vaches ou rayons de l'Aurore et du Soleil figurent les illuminations de la Conscience divine naissante, et que par conséquent le Soleil est l'Illuminateur, au sens de seigneur de la Connaissance, et que Svar, le monde solaire par-delà ciel et terre, est le monde de la Vérité et de la Béatitude divines, en un mot que la Lumière dans le Véda symbolise la connaissance, l'illumination de la divine Vérité. Nous commençons maintenant à avoir de bonnes raisons pour conclure que la Flamme, qui n'est qu'un autre aspect de la Lumière, est le symbole védique représentant la Force de la Conscience divine, la Vérité supramentale. *(11)*

Dans un autre passage, VI-11-3, on mentionne le « voyant le plus illuminé des Angiras[10] », sans qu'on sache trop ce qui est visé. Sayana, ignorant la juxtaposition des mots *vepiṣṭho vipraḥ*, qui donne immédiatement pour *vepiṣṭha* un sens équivalent à « le plus *vipra*, le plus voyant, le plus illuminé », suppose que le Rishi Bharadvaja, auteur présumé de l'hymne, se félicite lui-même d'être « le plus grand glorificateur » des dieux ; mais l'hypothèse est douteuse. Car ici c'est Agni qui est le *hotā*, le prêtre ; c'est lui qui sacrifie aux dieux, « à sa propre incarnation[11] » (VI-11-2), aux Maruts, à Mitra, Varuna, le Ciel et la Terre : « Car en toi, dit l'hymne (VI-11-3), la pensée bien que pleine de richesses n'en

9. *kavayo vidmanā apasaḥ*.
10. *vepiṣṭho aṅgirasāṁ vipraḥ*.
11. *tanvaṁ tava svām*.

désire pas moins les dieux, les divines naissances, pour que le mot puisse être proféré et le sacrifice accompli, quand l'interprète, le sage le plus lumineux des Angiras, prononce lors du sacrifice le rythme aussi doux que le miel. » C'est à croire qu'Agni lui-même est ce sage, le plus lumineux des Angiras. La description paraît toutefois mieux convenir à Brihaspati. *(12)*

Car Brihaspati est, lui aussi, un Angiras et celui qui « devient l'Angiras ». Il est, comme nous l'avons vu, étroitement associé aux Rishis Angiras dans la reconquête du troupeau lumineux, étant Brahmanaspati, le maître du Mot sacré ou inspiré, *brahma*, puisque c'est « par son cri que Vala vole en éclats, et les vaches répondent en meuglant de désir à son appel » (IV-50-5). En tant que pouvoirs d'Agni, ces Rishis sont comme lui *kavikratu* ; ils possèdent la Lumière divine, s'en servent pour agir avec une force divine ; ils ne sont pas seulement des Rishis mais des héros de la guerre védique, « Fils du ciel, héros du Seigneur puissant [12] » (III-53-7) ; ils sont, comme on le dit en VI-75-9, « Les Pères qui logent dans la douceur (le monde de la félicité), les fondateurs de la vaste naissance, visiteurs des régions austères, puissants, profonds — (cf. la description en X-62-5 qui fait des Angiras les fils d'Agni, différents d'aspect mais tous profondément sages, *gambhīravepasaḥ*) —, avec leurs armées brillantes et la puissance de leurs flèches, invincibles, héros dans leur être, grands vainqueurs des bandes ennemies » ; mais ils sont aussi, comme l'explique le vers suivant (VI-75-10), « Détenteurs du Verbe divin [13] » et de la connaissance inspirée qu'il contient. Ce Mot divin est le *satya mantra*, cette pensée vraie dont se servent les Angiras pour donner naissance à l'Aurore et faire monter dans

12. *divas putrāso asurasya vīrāḥ*.

13. *brāhmaṇāsaḥ pitaraḥ somyāsaḥ*.

Tel est, semble-t-il, le sens du mot Brahmana dans le Véda. Il ne veut certainement pas désigner la caste des Brahmanes ou le métier de prêtre ; les Ancêtres ici sont autant guerriers que sages. Les quatre castes ne sont mentionnées qu'une fois dans le Rig-Véda, dans cette composition profonde mais tardive qu'est le Purusha-Sukta (X-90).

les cieux le Soleil disparu. Ce Mot est aussi appelé *arka*, terme qui signifie à la fois hymne et lumière, et s'emploie parfois pour désigner le Soleil. C'est par conséquent le Mot de l'illumination, le Mot exprimant la Vérité qui a pour seigneur le Soleil, et son jaillissement à partir du siège secret de la Vérité s'accompagne d'une cataracte de lumière, le lâcher par le Soleil de sa troupe de rayons ; ainsi lisons-nous en VII-36-1 : « Que le Mot, Brahman, s'avance depuis le séjour de la Vérité ; le Soleil par ses rayons a relâché alentour les vaches en liberté [14] ». Il faut s'en emparer comme on doit s'emparer du Soleil lui-même, et les dieux doivent contribuer à cette acquisition, tout comme ils facilitent celle du Soleil et celle de Svar [15]. *(13)*

L'Angiras n'est donc pas seulement un pouvoir d'Agni, c'est aussi un pouvoir de Brihaspati. Brihaspati est appelé à plusieurs reprises l'Angiras, notamment en VI-73-1 : « Brihaspati, le destructeur de la montagne (la caverne des Panis), le premier-né, le détenteur de la Vérité, l'Angiras, le porteur de l'oblation [16] ». Et en X-47-6, nous trouvons une description encore plus révélatrice de Brihaspati l'Angiras : « La pensée s'approche de Brihaspati aux sept rayons, lui qui pense la Vérité, l'intelligence parfaite, lui qui est l'Angiras et à qui on doit rendre hommage [17] ». En II-23-18, où il est question de la libération des vaches et des eaux, Brihaspati est de nouveau appelé Angiras : « Pour ta gloire la montagne s'est fendue, ô Angiras, quand tu as délivré les vaches et les as fait surgir de leur enclos ; avec Indra pour allié tu as expulsé de force, ô Brihaspati, le flot des eaux qui étaient plongées dans l'obscurité. » Nous pouvons noter au passage comme la résurgence des eaux, que traite la légende de Vritra, et l'émancipation des vaches, que traite la légende des Rishis Angiras et des Panis, vont

14. *pra brahmaitu sadanād ṛtasya, vi raśmibhiḥ sasṛje sūryo gāḥ.*
15. *arkasya sātau, sūryasya sātau, svarsātau.*
16. *yo adribhit prathamajā ṛtāvā bṛhaspatir āṅgiraso haviṣmān.*
17. *pra saptagum ṛtadhītiṁ sumedhāṁ bṛhaspatiṁ matir acchā jigāti ya āṅgiraso namasā upasadyaḥ.*

généralement de paire, Vritra et les Panis étant tous des pouvoirs de l'ombre. Les vaches représentent la lumière de la Vérité, le vrai Soleil de l'illumination, *satyaṁ tad... sūryam* (III-39-5) ; les eaux, affranchies de l'obscure étreinte de Vritra, sont appelées tantôt les fleuves de la Vérité, *ṛtasya dhārāḥ*, tantôt *svarvatīr apaḥ* (V-2-11), les eaux de Svar, le monde solaire lumineux. *(14)*

L'Angiras est donc avant tout, nous le voyons, un pouvoir d'Agni, cette volonté du voyant ; c'est le voyant qui agit par la lumière, avec la connaissance ; c'est une flamme de la puissance d'Agni, la grande Force née dans le monde pour être le prêtre du sacrifice et le guide du voyage, la puissance que les dieux, comme dit Vamadéva (IV-1-1), établissent ici-bas pour en faire l'Immortel dans les mortels, l'énergie qui accomplit la vaste tâche, *arati*. L'Angiras est ensuite un pouvoir, ou du moins possède le pouvoir, de Brihaspati, celui qui pense la Vérité, le sept fois radieux, dont les sept rayons de lumière tiennent ensemble cette vérité qu'il pense, *ṛtadhītim*, et dont les sept bouches répètent le mot qui exprime la vérité — le dieu dont on dit en IV-50-4 et 5 : « Brihaspati, à l'origine, à sa naissance hors de la vaste Lumière dans le plus haut éther, né sous de multiples formes, avec ses sept bouches et ses sept rayons [18], a par son cri banni les ténèbres. Lui, grâce à son armée, avec le Rik et le Stubh (l'hymne d'illumination et le rythme qui affirme les dieux), a démoli Vala par son cri. » Cette armée ou cette troupe de Brihaspati [19] désigne, c'est indéniable, les Rishis Angiras, qui, en se servant du vrai mantra, contribuent à la grande victoire. *(15)*

On dit aussi d'Indra qu'il devient un Angiras ou en assume la nature : « Puisse-t-il devenir le plus Angiras parmi les Angiras, lui le Taureau chez les taureaux (le taureau figure le pouvoir mâle ou Purusha, *nṛ*, les Rayons et les Eaux étant les vaches, *gāvaḥ*, *dhenavaḥ*), l'Ami chez les amis, le Détenteur (*ou*, chantre) du Rik chez les détenteurs du Rik, *ṛgmibhir ṛgmī*, le plus grand

18. *saptāsyaḥ saptaraśmiḥ.*
19. *suṣṭubhā ṛkvatā gaṇena.*

chez ceux qui entreprennent le voyage (*gātubhiḥ*, les âmes qui progressent en route vers le Vaste et le Vrai) ; puisse Indra allié aux Maruts, *marutvān*, nous être favorable » (I-100-4). Les épithètes choisies ici sont bien celles qui caractérisent les Rishis Angiras, et Indra est censé accepter toutes les vertus ou tous les rapports qui constituent l'Angiraséité. De même, en III-31-7, « Lui que la connaissance a le plus illuminé (*vipratamaḥ*, qui correspond au *vepiṣṭho aṅgirasāṁ vipraḥ* de VI-11-3), devenant un ami (*sakhīyan*, les Angiras sont amis ou camarades dans la grande bataille), il s'avança (*agacchad*, sur le chemin découvert par Sarama, cf. *gātubhiḥ*) ; la montagne expulsa ce qu'elle portait en son sein, *garbham*, pour celui qui s'acquitte bien de sa tâche ; puissamment viril, parmi les jeunes (les Angiras, *maryo yuvabhiḥ*, la jeunesse suggérant en outre l'idée d'une force qui ni ne vieillit ni ne décline), il rechercha la plénitude des richesses et s'en empara, *sasāna makhasyan* ; et ainsi en chantant l'hymne de lumière, *arcan*, il devint subitement un Angiras. » Cet Indra qui assume toutes les qualités des Angiras est, ne l'oublions pas, le seigneur de Svar, le vaste monde du Soleil ou de la Vérité, qui descend jusqu'à nous avec ses deux radieuses montures, *harī* — appelées ailleurs *sūryasya ketū*, les deux pouvoirs solaires de perception ou de vision dans la connaissance —, pour combattre les fils de l'obscurité et faciliter le grand voyage. Si toutes nos conclusions concernant le sens ésotérique du Véda s'avèrent justes, Indra doit être le Pouvoir (Indra, le fort, le puissant Seigneur, mais aussi peut-être, le Brillant, cf. *indu*, la lune, *ina*, glorieux, le soleil, *indh*, allumer) du Mental divin, né en l'homme et s'y développant jusqu'à ce qu'il devienne, grâce au Mot et au Soma, intégralement divin. Cette croissance débouche sur la conquête et la croissance de la Lumière, et se poursuit jusqu'à ce que Indra se révèle totalement en tant que seigneur de tous les lumineux troupeaux qu'il voit avec « l'œil du Soleil » (VII-98-6), le Mental divin, maître de toutes les illuminations de la connaissance. *(16)*

En devenant Angiras, Indra devient *marutvān*, habité ou accompagné par les Maruts, et ces Maruts, dieux lumineux et

violents de la tempête et de l'éclair, conjuguant en eux-mêmes la fougue de Vayu, le vent, le souffle, le maître de la Vie, et la force d'Agni, la Volonté du Voyant, sont par conséquent aussi bien les voyants qui agissent avec la connaissance, *kavayo vidmanā apasaḥ* (I-31-1), que les forces guerrières qui, grâce au pouvoir du Souffle céleste et de l'éclair céleste, renversent les choses établies, les obstructions artificielles, *kṛtrimāṇi rodhāṁsi* (II-15-8), où se sont retranchés les fils de l'Ombre, et aident Indra à triompher de Vritra et des Dasyus. Dans le Véda ésotérique, ces Maruts semblent représenter les Pouvoirs de Vie qui soutiennent par leurs énergies nerveuses ou vitales l'action de la pensée, alors que la conscience mortelle s'efforce de croître ou de s'épanouir pour atteindre l'immortalité de la Vérité et de la Béatitude. En tout cas, on les voit eux aussi agir en VI-49-11 avec les vertus de l'Angiras, *aṅgirasvat* : « Ô Maruts, jeunes, voyants, pouvoirs du sacrifice, venez proférer le Mot sur les hauteurs (*ou*, sur le plan désirable de la terre, *ou*, sur la montagne, *adhi sānu pṛśneḥ* de VI-6-4, qui est probablement le sens de *varasyām*) ; pouvoirs grandissants qui vous déplacez bien (sur la voie, *gātu*) comme l'Angiras[20], contentez (*ou*, animez) cela même qui n'est pas illuminé (*acitram*, ce qui ne baigne pas encore dans la lumière moirée de l'aube, la nuit de notre obscurité ordinaire). » Nous retrouvons là les mêmes caractéristiques de l'action Angiras, la jeunesse éternelle et la force d'Agni, *agne yaviṣṭha*, la possession et l'expression du Mot, la voyance, l'accomplissement de la tâche sacrificielle, le mouvement juste sur le trajet qui conduit, comme nous le verrons, au monde de la Vérité, à la vaste et lumineuse Béatitude. On va même jusqu'à dire des Maruts (X-78-5) qu'ils sont comme « Angiras avec leurs hymnes du Sāma, eux qui revêtent toutes les formes[21] ». *(17)*

20. Il faut signaler que Sayana avance ici l'idée qu'Angiras signifie les rayons mouvants — de *ang*, se mouvoir — ou les Rishis Angiras. Si le grand érudit avait su pousser plus hardiment ses conceptions jusqu'à leur conclusion logique, il aurait anticipé les principes majeurs de la théorie moderne.

21. *viśvarūpā aṅgiraso na sāmabhiḥ*.

Tout cela, ce mouvement et cette action, l'arrivée d'Usha, l'Aurore, le rend possible. Usha est, elle aussi, appelée *aṅgirastamā* et même *indratamā*. Le pouvoir d'Agni, le pouvoir Angiras, se manifeste également dans l'éclair d'Indra et dans les rayons de l'Aurore. On peut citer deux passages éclairant cet aspect de la force Angiras. Le premier est VII-79-2 et 3 : « Les Aurores font resplendir leurs rayons aux confins du ciel, elles peinent comme des hommes attelés à une tâche ; tes vaches (rayons) font fuir l'obscurité et répandent la Lumière comme un soleil qui tend les bras. Usha est devenue (*ou*, apparue) toute pleine du pouvoir d'Indra, *indratamā*, comblée de richesses et, pour faciliter notre voyage (*ou*, pour notre bien et notre félicité), elle a donné naissance aux inspirations de la connaissance ; la déesse, fille du Ciel, toute pleine d'Angiraséité, *aṅgirastamā*, a disposé ses richesses pour celui qui fait du bon travail. » Ces richesses qu'Usha possède en abondance ne peuvent être que celles de la lumière et du pouvoir de la Vérité ; imprégnée du pouvoir d'Indra, le pouvoir du Mental divin illuminé, elle véhicule ses inspirations, *śravāṁsi*, qui nous conduisent à la Béatitude et, portant en elle le pouvoir Angiras radieux et flamboyant, elle étale et distribue ses trésors, pour ceux qui accomplissent bien l'Œuvre et ainsi progressent correctement sur le chemin [22] (VI-49-11). *(18)*

Le second passage se trouve en VII-75-1 à 3 : « L'Aurore, née du Ciel, s'est étendue en haut (a déchiré le voile de l'obscurité) par la Vérité et elle avance manifestant le Vaste, *mahimānam* ; elle a ôté le voile des blessures et de l'obscurité, *druhas tamaḥ*, et des désagréments ; toute pleine du pouvoir Angiras, elle révèle les itinéraires (du grand voyage). Aurore, éveille-toi pour nous aujourd'hui, inaugure le voyage vers la vaste béatitude, *mahe suvitāya*, grandis (tes richesses) pour un vaste état de jubilation ; établis en nous une glorieuse félicité de brillance variée, *citram*, pleine de la connaissance inspirée, *śravasyum*, ô toi, Déesse (*ou*, divine et) humaine dans les mortels. Voici les lueurs de l'Aurore

22. *itthā nakṣanto aṅgirasvat.*

splendide qui apparaissent, éclatantes et moirées, *citrāḥ*, immortelles ; donnant naissance aux activités divines elles se propagent, comblant les désirs des mondes du milieu[23]. » Nous retrouvons une fois de plus le pouvoir Angiras associé au voyage, dont on révèle le cheminement en supprimant l'obscurité et en apportant les radiances de l'Aurore ; les Panis représentent les souffrances (*druhaḥ*, les blessures ou ceux qui blessent) infligées à l'homme par les pouvoirs du mal, l'obscurité est leur caverne ; le voyage est celui qui conduit à la félicité divine et à l'état de béatitude immortelle, en enrichissant chez nous lumière, pouvoir et connaissance ; les splendeurs immortelles de l'Aurore — qui font naître en l'homme ces mécanismes célestes transmis ensuite aux activités de la région intermédiaire située entre la terre et le ciel, c'est-à-dire le fonctionnement de ces plans vitaux gouvernés par Vayu, qui relient notre être physique à notre être mental pur — pourraient bien être les pouvoirs Angiras. Car eux aussi acquièrent et maintiennent la vérité en « gardant intacts les mécanismes divins[24] » (VII-76-5). Telle est en vérité leur fonction, amener l'Aurore divine dans la nature mortelle, si bien que, prodiguant ses richesses, la déesse puisse être là, visible, à la fois divine et humaine, *devi marteṣu mānuṣi* (VII-75-2), « la Déesse faite homme dans les mortels ». *(19)*

23. *janayanto daivyāni vratāni, āpṛṇanto antarikṣā vyasthuḥ.*
24. *amardhanto devānāṁ vratāni.*

Chapitre XVII

La Pensée à sept têtes, Svar et les Dashagvas

La langue des hymnes présente donc les Rishis Angiras sous un double aspect. Le premier appartient à l'habillage extérieur du Véda; de conception naturaliste, il tisse en un vêtement unique ses images du Soleil, de la Flamme, l'Aurore, la Vache, le Cheval, le Vin, l'Hymne sacrificiel. Le second, lui, en dégage le sens secret. Les Angiras sont fils de la Flamme, luisances de l'Aurore, donneurs et buveurs du Vin, interprètes de l'Hymne, adolescents et héros éternels qui pour nous arrachent à l'emprise des fils de l'obscurité le Soleil, les Vaches, les Chevaux et tous les trésors. Mais ils sont aussi voyants de la Vérité, découvrent et prononcent le Mot de la Vérité et, grâce au pouvoir de la Vérité, conquièrent pour nous le vaste monde de Lumière et d'Immortalité, présenté dans le Véda comme le Vaste, le Vrai, le Juste [*bṛhat*, *satyam*, *ṛtam*], et comme la demeure attitrée de cette Flamme dont ils sont les enfants. Cette imagerie concrète et ces notations psychologiques s'enchevêtrent au point de devenir inséparables. Le bon sens commun nous oblige donc à conclure : — que la Flamme qui a pour propre patrie le Juste et le Vrai est elle-même Flamme de Justice et de Vérité, — que la Lumière, qui est conquise par la Vérité et grâce au pouvoir de la pensée vraie, n'est pas simplement une lumière matérielle, — les Vaches que découvre Sarama sur le chemin de la Vérité, pas simplement du bétail animal, — les Chevaux, pas simplement la richesse des Dravidiens conquise par des tribus d'envahisseurs aryens, — que ce ne sont pas même de simples métaphores racontant l'Aurore matérielle, sa lumière et ses vifs rayons, — et l'obscurité que Vritra et les Panis défendent, pas uniquement les ténèbres de la nuit indienne ou arctique. Il nous a même été possible d'avancer une hypothèse raisonnable, permettant de dégager le sens réel de

cette imagerie et de découvrir ce qui rend véritablement divins ces dieux splendides, ces sages sublimes et lumineux. *(1)*

Les Rishis Angiras sont des voyants à la fois divins et humains. Cette ambivalence n'est pas en soi quelque chose d'extraordinaire ou de spécifique à ces sages dans le Véda. Les dieux védiques ont eux aussi une action double ; divins et préexistants dans leur essence, ils sont humains dès qu'ils interviennent sur le plan mortel, quand ils croissent en l'homme durant la grande ascension. Cela a été exprimé de façon saisissante lorsqu'on s'adresse à Usha, l'Aurore, « Déesse humaine dans les mortels [1] » (VII-75-2). Mais dans le symbolisme des Rishis Angiras, cette ambivalence se complique parce que la tradition en fait des pères fondateurs, ces hommes qui, les premiers, découvrent la Lumière, le Chemin et le But. Il convient d'examiner en quoi cela affecte notre théorie de la doctrine védique et du symbolisme védique. *(2)*

On parle généralement de sept Rishis Angiras : ils sont *sapta viprāḥ* (III-31-5), les sept sages mentionnés dans la tradition puranique (les noms donnés par les Puranas n'étant pas nécessairement ceux que leur aurait attribués la tradition védique) et qui, pour l'astronomie indienne, siègent dans la constellation de la Grande Ourse. Mais on les présente aussi comme Navagvas et Dashagvas et, si en VI-22-2 on évoque les « pères anciens, les sept voyants qui étaient Navagvas [2] », on cite cependant en III-39-5 deux catégories distinctes, les Navagvas et les Dashagvas, ces derniers au nombre de dix, les premiers probablement neuf, sans que cela soit franchement précisé : « Là où, ami avec ses amis les Navagvas, lancé à la poursuite des vaches, Indra, à l'aide des dix Dashagvas, découvrit cette Vérité, ce Soleil même établi dans l'obscurité [3]. » Nous avons d'autre part, en IV-51-4, une

1. *devi marteṣu mānuṣi.*
2. *pūrve pitaro navagvāḥ sapta viprāso.*
3. *sakhā ha yatra sakhibhir navagvair, abhijñvā satvabhir gā anugman ;*
satyaṁ tad indro daśabhir daśagvaiḥ, sūryaṁ viveda tamasi kṣiyantam.

description collective des Angiras et de leurs sept visages ou bouches, leurs neuf, leurs dix rayons[4]. En X-108-8, un autre Rishi, Ayasya, se joint aux Angiras Navagvas. En X-67-1, on dit de lui : « Notre ancêtre, qui a découvert la vaste Pensée à sept têtes, née de la Vérité, et qui chante l'hymne pour Indra. » Suivant le nombre de ces Navagvas, sept ou neuf, Ayasya sera le huitième ou le dixième Rishi. *(3)*

La tradition affirme l'existence de deux catégories distinctes de Rishis Angiras, celle des Navagvas, qui sacrifiaient pendant neuf mois, et celle des Dashagvas, dont le rituel durait dix mois. Dans cette interprétation, Navagva et Dashagva doivent signifier « aux neuf vaches » et « aux dix vaches », chaque vache représentant collectivement les trente aurores qui constituent un mois de l'année sacrificielle. Mais un passage au moins du Rig-Véda contredit, à première vue, l'exégèse traditionnelle. Car au septième, puis de nouveau au onzième vers de l'hymne V-45, on dit que ce sont les Navagvas, et non les Dashagvas, qui ont sacrifié ou chanté l'hymne pendant dix mois. Le vers 7 déclare : « Ici cria (*ou*, se mut) la pierre, précipitée par la main, qui permit aux Navagvas de chanter l'hymne pendant dix mois ; Sarama à la recherche de la Vérité découvrit les vaches ; l'Angiras rendit toutes choses vraies (*ou*, belles)[5]. » Et cela nous est confirmé au vers 11 : « Je tiens pour vous dans les Eaux (c'est-à-dire les sept Fleuves) la pensée qui s'empare du ciel de Svar[6] (celle-ci est une fois de plus la pensée à sept têtes, née de la Vérité et découverte par Ayasya), grâce à laquelle les Navagvas ont traversé les dix mois ; avec cette pensée nous pourrons avoir les dieux pour

4. *navagve aṅgire daśagve saptāsye.*

5. *anūnod atra hastayato adrir, ārcan yena daśa māso navagvāḥ ;*
ṛtam yatī saramā gā avindad, viśvāni satyā aṅgirāś cakāra.

6. Sayana interprète, « Je récite l'hymne pour l'eau », c'est-à-dire de façon à obtenir la pluie ; le cas est cependant le locatif pluriel, et *dadhiṣe* veut dire « je place ou tiens », ou dans un contexte psychologique, « je pense, ou garde dans la pensée, médite ». *Dhiṣaṇā* comme *dhī* signifie pensée ; *dhiyaṁ dadhiṣe* voudrait donc dire, « je pense ou médite la pensée ».

protecteurs, avec cette pensée nous pourrons dépasser le mal[7]. » La déclaration est explicite. Sayana, timidement il est vrai, ose faire de *daśa māso* au vers 7, dix-mois, une épithète, les hommes aux dix mois, autrement dit les Dashagvas ; mais il propose cette traduction improbable comme une simple variante et l'abandonne au rik 11. *(4)*

Faut-il donc supposer que l'auteur de cet hymne, méprisant la tradition, confondait Dashagvas et Navagvas ? Une telle supposition est inacceptable. La difficulté vient du fait que nous imaginons que Navagvas et Dashagvas représentaient, dans la pensée des Rishis védiques, deux catégories distinctes de Rishis Angiras ; or ceux-ci semblent avoir été plutôt deux pouvoirs différents de l'état Angiras et, dans ce cas, les Navagvas eux-mêmes pourraient facilement devenir Dashagvas en prolongeant la période du sacrifice d'un mois. Dans l'hymne, la formule *daśa māso ataran* indique du reste qu'il était difficile de passer le cap des neuf mois. C'est lors de la phase finale, apparemment, que les fils de l'obscurité avaient le pouvoir de s'attaquer au sacrifice ; car c'est seulement en confirmant la « pensée qui conquiert Svar », le monde solaire, précise-t-on, que les Rishis peuvent tenir dix mois, mais une fois trouvée cette pensée, les voilà assurés de la protection des dieux et hors de portée du mal, les Panis et Vritra ne pouvant plus leur nuire. Cette pensée qui conquiert Svar est certainement identique à la pensée à sept têtes, née de la Vérité, et découverte par Ayasya, le compagnon des Navagvas ; car grâce à elle, nous dit-on, devenant universel, embrassant les naissances dans tous les mondes, Ayasya a fait naître un quatrième monde ou monde quadruple — qui doit être le supramental, par delà les trois assises inférieures, Dyaus, Antariksha et Prithivi —, ce vaste monde que, selon Kanva, fils de Ghora, les hommes atteignent ou créent en franchissant les deux Rodasi, après avoir tué Vritra (I-36-8). Ce quatrième monde doit par conséquent être Svar. La

7. *dhiyaṁ vo apsu dadhiṣe svarṣāṁ, yayātaran daśa māso navagvāḥ ; ayā dhiyā syāma devagopā, ayā dhiyā tuturyāma ati aṁhaḥ.*

pensée à sept têtes d'Ayasya lui permet de devenir *viśvajanya*, ce qui signifie probablement qu'il occupe ou possède tous les mondes ou naissances de l'âme, ou bien qu'il devient universel, s'identifiant à toutes les créatures — et le rend également capable « de manifester ou de donner naissance à un certain quatrième monde (Svar)[8] » (X-67-1) ; et la pensée établie dans les eaux, qui permet aux Rishis Navagvas de « traverser » les dix mois, est aussi *svarṣāḥ*, celle qui nous rend maître de Svar. Les eaux sont manifestement celles des sept fleuves, les deux conceptions étant visiblement identiques. Ne faut-il pas dès lors en conclure qu'ajouter Ayasya aux neuf Navagvas, ce qui porte leur nombre à dix, est ce qui leur permet, grâce à sa découverte de la pensée à sept têtes qui conquiert Svar, d'étendre la durée de leur sacrifice de neuf à dix mois ? Voilà comment les Navagvas deviennent les dix Dashagvas. Notons à ce sujet que l'euphorie du Soma, dont Indra se sert pour manifester ou accroître « la puissance de Svar ou le Svar-Purusha », *svarṇara*, est dite « à dix rayons et illuminante[9] » (VIII-12-2). *(5)*

Le passage déjà cité de III-39-5 corrobore pleinement cette conclusion. Car si ce sont les Navagvas qui aident Indra à pister le troupeau égaré, ce sont bien les dix Dashagvas et eux seuls, nous le constatons là, qui lui permettent d'aboutir et de découvrir cette Vérité, *satyaṁ tat*, c'est-à-dire le Soleil, *sūryam*, gisant dans l'obscurité. Autrement dit, c'est quand le sacrifice de neuf mois se prolonge d'un mois, quand les Navagvas deviennent les dix Dashagvas grâce à la pensée à sept têtes d'Ayasya, le dixième Rishi, que le Soleil est trouvé et qu'est révélé et conquis le monde lumineux de Svar, en lequel nous possédons la Vérité ou le Déva un et universel. Cette conquête de Svar est le but du sacrifice et la grande tâche qu'accomplissent les Rishis Angiras. *(6)*

Mais que signifie cette image des mois ? Car il est clair maintenant que c'est une image, une parabole ; l'année est

8. *turīyaṁ svij-janayad viśvajanyaḥ.*
9. *daśagvaṁ vepayantam.*

symbolique, les mois sont symboliques. (Notons que dans les Puranas, les Yugas, périodes, mois, etc., sont tous symboliques, on y déclare même que le corps de l'homme est l'année.) C'est en l'espace d'un an que sont retrouvés le Soleil et les vaches disparus, comme l'affirme expressément X-62-2, « Par la vérité, l'année terminée, ils détruisirent Vala[10] », qui selon Sayana signifie « par le sacrifice ayant duré un an ». Cet extrait, parlant d'un retour annuel et non pas quotidien du soleil, apporte, c'est certain, un argument de poids à la théorie arctique. L'image extérieure toutefois ne nous intéresse pas ici, et sa légitimité n'affecte nullement notre propre théorie ; car il se peut fort bien que les Mystiques aient transformé l'expérience saisissante de la longue nuit arctique, du lever annuel du soleil et des aurores successives en l'image de la nuit spirituelle et de sa difficile illumination. Mais que cette idée du Temps, des mois et des années ait servi de symbole, d'autres passages du Véda le suggèrent clairement, semble-t-il, notamment dans l'hymne de Gritsamada à Brihaspati (II-24). *(7)*

Cet hymne montre Brihaspati faisant monter les vaches, triomphant de Vala grâce au Verbe divin, *brahmaṇā*, voilant l'obscurité et rendant visible Svar (*rik 3*). Cela provoque d'abord l'ouverture brutale du puits qui a pour visage un roc et dont les flots sont faits de miel, *madhu*, la douceur du Soma[11] (*rik 4*). Ce puits de miel dissimulé dans la roche doit être l'Ananda ou béatitude divine du triple monde suprême de la félicité, les mondes de Satya, Tapas et Jana dans le système puranique, fondé sur les trois principes suprêmes de Sat, Cit-Tapas et Ananda ; ils reposent sur le Svar du Véda, le Mahar des Upanishads et des Puranas, le monde de la Vérité[12]. Pris tous les quatre ensemble, ils forment le quadruple

10. *ṛtena-abhindan parivatsare valam.*

11. *aśmāsyam avataṁ madhudhāram.*

12. Les Upanishads et les Puranas ne font pas de distinction entre Svar et Dyau ; il fallait donc trouver un quatrième nom pour désigner le monde de la Vérité, à savoir le Mahar, le quatrième Vyahriti découvert selon la Taittiriya Upanishad par le Rishi Mahachamasya, les trois autres étant Svar, Bhuvar et

ou quatrième monde, et sont appelés dans le Rig-Véda les quatre sièges suprêmes et secrets, la source des « quatre fleuves supérieurs ». Il arrive cependant que ce monde supérieur soit comme divisé en deux, avec Svar à la base et Mayas ou la Béatitude divine au sommet, ce qui donne cinq mondes ou naissances de l'âme ascendante. Les trois autres fleuves représentent les trois pouvoirs inférieurs de l'être et contribuent les principes des trois mondes inférieurs. *(8)*

À ce puits secret de miel se désaltèrent tous ceux qui sont capables de voir Svar, et ils répandent généreusement cette bouillonnante fontaine de douceur en de multiples flots [13] (*rik 4*). Ces multiples courants déversés ensemble sont les sept fleuves qu'Indra précipite au bas de la montagne après avoir tué Vritra, les fleuves ou flots de la Vérité, *ṛtasya dhārāḥ* . Ils représentent, d'après notre théorie, les sept principes de l'être conscient divinement accomplis dans la Vérité et la Béatitude. C'est pourquoi la pensée à sept têtes — c'est-à-dire la connaissance de l'existence divine avec ses sept têtes ou pouvoirs, la connaissance sept fois radieuse de Brihaspati, *saptagum* — doit être confirmée ou gardée en pensée dans les eaux, les sept fleuves, autrement dit les sept aspects de la conscience divine doivent être maintenus dans les sept aspects ou mouvements de l'être divin : « Je tiens pour vous dans les eaux la pensée qui conquiert Svar [14] » (V-45-11). *(9)*

Le fait que Svar devienne perceptible à ceux qui savent voir, que ces voyants de Svar, *svardṛśaḥ*, viennent boire le miel dans le puits tandis que se répandent les eaux divines, correspond à la révélation en l'homme de nouveaux mondes ou nouveaux états d'existence, comme l'explique clairement le vers suivant (*rik 5*) : « Il y a certains mondes (états de l'existence) éternels qu'il faut

---

Bhur, appelés Dyau, Antariksha et Prithivi dans le Véda.

13. *tam eva viśve papire svardṛśo bahu sākaṁ sisicur utsam udriṇam.*

14. *dhiyaṁ vo apsu dadhiṣe svarṣām.*

faire exister, leurs portes vous sont fermées (*ou*, ouvertes)[15] par les mois et les années ; sans effort un (monde) se meut dans l'autre ; ceux-ci, Brahmanaspati les a rendus perceptibles à la connaissance[16] » ; *vayunā* signifie connaissance et les deux formes sont la terre et le ciel divinisés que Brahmanaspati a créés. Tels sont les quatre mondes éternels cachés dans le *guhā*, les régions secrètes, non manifestées ou superconscientes de l'être qui, bien qu'elles correspondent à des états d'existence en soi éternellement présents, *sanā bhuvanā*, pour nous n'existent pas et appartiennent à l'avenir ; nous devons, en ce qui nous concerne, les faire exister, *bhavītvā*, elles restent à créer. Voilà pourquoi le Véda parle quelquefois d'un Svar rendu visible, comme ici, *vyacakṣayat svaḥ* (*rik 3*), ou découvert et conquis, *vidat*, *sanat*, ou encore créé ou fait, *bhū*, *kṛ*. Ces mondes éternels secrets, dit le Rishi, le mouvement du Temps, les mois et les années, nous en a fermé les portes (*rik 5*) ; ce même mouvement du Temps, mais comme inversé en fait, doit donc naturellement permettre de les découvrir, révéler, conquérir, créer en nous. Ce progrès réalisé dans un temps intérieur ou psychologique est, me semble-t-il, ce que symbolisent l'année sacrificielle et le passage obligé des dix mois au terme desquels l'hymne révélateur de l'âme, *brahma*, parvient à découvrir la pensée à sept têtes qui conquiert le ciel, nous délivrant finalement des attaques de Vritra et des Panis. *(10)*

La relation entre les fleuves et les mondes apparaît très nettement en I-62 (du Rishi Nodha), où l'on montre Indra brisant la montagne à l'aide des Navagvas et brisant Vala à l'aide des Dashagvas (*rik 4*). Chanté par les Rishis Angiras, Indra déchire l'obscurité (*ou*, révèle le Soma) avec l'Aurore et

15. Sayana dit que *varanta* ici signifie « ouvert », ce qui est très possible, mais *vṛ* signifie généralement « fermer, obturer, couvrir », en particulier quand il décrit les portes de la montagne d'où s'écoulent les rivières et jaillissent les vaches ; Vritra est celui qui ferme les portes. *Vi vṛ* et *apa vṛ* signifient ouvrir. Du reste, si le mot veut bien dire ici ouvrir, cela n'en sert que mieux notre propos.

16. *sanā tā kā cid bhuvanā bhavītvā, mādbhiḥ śaradbhir duro varanta vaḥ ; ayatantā carato anyad anyad id, yā cakāra vayunā brahmaṇaspatiḥ.*

le Soleil et les Vaches ; il déploie largement le haut-plateau de la montagne terrestre et soutient le monde supérieur du ciel (*rik 5*). Car l'accès aux plans supérieurs de conscience entraîne l'élargissement du physique et la sublimation du mental. « Telle est, dit le Rishi, son œuvre la plus grandiose, le plus bel exploit du réalisateur [17], que les quatre fleuves supérieurs avec leurs flots de miel nourrissent les deux mondes de la perversité [18] » (*rik 6*). On retrouve là encore le puits aux flots de miel faisant pleuvoir ensemble tous ses nombreux courants, les quatre fleuves supérieurs de l'être divin, la force consciente divine, le délice divin et la vérité divine, nourrissant les deux mondes du mental et du corps en lesquels ils descendent, les inondant de douceur. Eux deux, les *rodasī*, sont normalement des mondes de perversité, c'est-à-dire de fausseté — la Vérité ou *ṛtam* étant ce qui est droit, la Fausseté ou *anṛtam* ce qui est tordu —, parce qu'ils sont à la merci des pouvoirs malfaisants non divins, Vritras et Panis, fils de l'obscurité et de la division. La connaissance, *vayunā*, et l'action extérieure étant maintenant réconciliées, ce qui correspond évidemment au *carato anyad anyad* de Gritsamada et à son *yā cakāra vayunā brahmaṇaspatiḥ* (II-24-5), ces deux mondes deviennent désormais des manifestations de la Vérité. Le Rishi précise ensuite le résultat de l'œuvre d'Ayasya, à savoir révéler la vraie forme éternelle et unifiée de la terre et du ciel. « Par le chant de ses hymnes Ayasya découvrit les deux, éternels et partageant le même nid sous leur double forme (divine et humaine ?) ; parfait réalisateur, il soutint la terre et le ciel dans le suprême éther, *parame vyoman* (du superconscient révélé, *paramaṁ guhyam* de II-24-6), comme le Jubilant ses deux épouses » (*rik 7*). On ne saurait trouver image plus belle et plus exacte pour décrire l'exaltation de l'âme en possession de son existence mentale et corporelle divinisée, maintenue dans la joie éternelle de l'être spirituel. *(11)*

17. *dasmasya cārutamam asti daṁsaḥ.*
18. *upahvare yad uparā apinvan madhvarṇaso nadyaś-catasraḥ.*

Ces idées et plusieurs de ces formules sont identiques à celles de l'hymne de Gritsamada. Nodha dit de la Nuit et de l'Aurore, la conscience physique obscure et la conscience mentale illuminée, qu'à peine nées, *punarbhuvā*, elles s'interpénètrent spontanément[19] tout autour du ciel et de la terre[20] (*rik 8*), dans l'amitié éternelle réalisée par l'exploit de leur Fils qui les soutient de sa puissance[21] (*rik 9*). Dans l'hymne de Gritsamada comme dans celui de Nodha, les Angiras conquièrent Svar — la Vérité d'où ils proviennent, la « demeure personnelle » de tous les Purushas divins — en atteignant la vérité et en détectant le mensonge. « Ceux qui voyageant vers le but ont atteint ce trésor des Panis, le trésor suprême caché dans la grotte secrète, ceux-là, ayant la connaissance et percevant les faussetés, remontent là d'où ils sont venus et pénètrent dans ce monde. Eux les Voyants qui possèdent la vérité et perçoivent le mensonge, ils se dressent à nouveau sur le grand chemin », *mahas pathaḥ*, le chemin de la Vérité, ou le grand et vaste royaume, le Mahas des Upanishads (II-24-6, 7). *(12)*

Nous commençons maintenant à démêler l'écheveau de cette imagerie védique. Brihaspati est le penseur aux sept rayons, *saptaguḥ* (X-47-6), *saptaraśmiḥ* (IV-50-4), c'est l'Angiras aux sept visages ou bouches, né sous de multiples formes, *saptāsyas tuvijātaḥ* (IV-50-4), doté des neuf et dix rayons. Les sept bouches sont les sept Angiras récitant le Mot divin, *brahma*, issu du domaine de la Vérité, Svar, et dont il est le seigneur, *brahmaṇaspatiḥ*. Chacun d'entre eux correspondant en outre à l'un des sept rayons de Brihaspati, ils sont par conséquent les sept voyants, *sapta viprāḥ*, *sapta ṛṣayaḥ*, qui personnifient chacun

19. *svebhir evaiḥ... carato anyānyā.*

20. cf. dans l'hymne de Gritsamada, *ayatantā carato* ***anyad anyad****...* qui comme *svebhir evaiḥ...*, signifie spontanément. Ce passage comme beaucoup d'autres montre clairement, et selon moi de manière concluante, que la répétition *anyad* ***anyad*** désigne toujours le couple ciel-terre, l'élément humain basé sur la conscience physique et l'élément divin basé sur le ciel supraphysique.

21. *sanemi sakhyaṁ svapasyamānaḥ, sūnur dādhāra śavasā sudaṁsāḥ.*

l'un de ces sept rayons de la connaissance. Ces rayons sont aussi les sept brillants chevaux du Soleil, *sapta haritaḥ*, et leur union complète constitue la Pensée à sept têtes d'Ayasya, qui permet de retrouver le Soleil disparu de la Vérité. Cette pensée est, par ailleurs, établie dans les sept fleuves, les sept principes de l'être divin et humain, dont la totalité fonde l'existence spirituelle parfaite. La conquête de ces sept fleuves de notre être retenus par Vritra et de ces sept rayons retenus par Vala, la jouissance de notre conscience divine complète, délivrée de toute fausseté par la libre descente de la Vérité, nous assure la possession du monde de Svar et la joie sublime de l'être mental et physique divinisé, élevé au-dessus de l'obscurité, de la fausseté et de la mort, par l'afflux de nos éléments divins. Pour remporter cette victoire l'ascension doit franchir douze étapes, représentées par le cycle des douze mois de l'année sacrificielle, étapes correspondant aux aurores successives d'une vérité qui va s'élargissant jusqu'à ce que la dixième garantisse le succès. Ce que signifient précisément les neuf rayons et le dixième est une question plus délicate, que nous ne sommes pas encore en mesure de résoudre ; mais la lumière en notre possession suffit à éclairer toutes les images principales du Rig-Véda. *(13)*

Le symbolisme du Véda conçoit la vie de l'homme comme un sacrifice, un voyage et une bataille. Les Mystiques prirent jadis pour thème la vie spirituelle de l'homme ; mais, voulant se la rendre concrète tout en voilant ses secrets à ceux jugés inaptes, ils la représentèrent par des images poétiques tirées de leur vie quotidienne. Cette vie était essentiellement, pour l'immense majorité de la population, une existence pastorale et agricole, entrecoupée de guerres et de migrations de clans sous la conduite des chefs, et toute cette activité était rattachée au culte des dieux et à son instrument, le sacrifice, devenu l'élément le plus solennel et grandiose, le pivot de tout le reste. Car le sacrifice procurait la pluie qui fertilisait le sol, les troupeaux de bétail et de chevaux dont ils avaient besoin en temps de paix comme en temps de guerre, la richesse en or, terres, *kṣetra*, serviteurs, guerriers, qui

conférait puissance et souveraineté, la victoire dans la bataille, la protection lors de leurs déplacements sur terre et sur l'eau, entreprise si compliquée et périlleuse à une époque où les moyens de communication étaient rares et le *modus vivendi* entre tribus encore flou et piètrement organisé. Tous les principaux aspects de cette existence pratique qu'ils avaient sous les yeux, les poètes mystiques s'en servirent pour les transformer en images symbolisant la vie intérieure. La vie de l'homme est présentée comme un sacrifice aux dieux, un voyage, c'est tantôt la traversée de rivières dangereuses, tantôt l'ascension par paliers de la montagne de l'être, et enfin une bataille contre des nations hostiles. Mais ces trois images ne sont jamais dissociées. Le sacrifice est aussi un voyage ; en réalité, on décrit le sacrifice lui-même comme un voyage, un cheminement vers un but divin ; et on parle sans cesse du voyage et du sacrifice comme d'une bataille contre les pouvoirs de l'obscurité. *(14)*

La légende des Angiras utilise et combine ces trois aspects essentiels de l'imagerie védique. Les Angiras sont les pèlerins de la lumière. Les expressions *nakṣantaḥ* (VII-42-1) et *abhinakṣantaḥ* (II-24-6) servent constamment à décrire leur action spécifique. Ils sont ceux qui marchent vers le but et atteignent les sommets, « ceux qui voyagent pour atteindre ce trésor suprême[22] ». On sollicite leur action pour faire progresser la vie de l'homme et la rapprocher de son but[23] (III-53-7). Mais ce voyage, s'il est par nature essentiellement une quête, la quête de la lumière cachée, devient aussi, du fait de l'opposition des pouvoirs de l'obscurité, une expédition et une bataille. Les Angiras en sont les héros et les combattants, *goṣu yodhāḥ*, ceux qui « disputent les vaches ou les rayons » (III-39-4). Indra marche à leurs côtés, *saraṇyubhiḥ* (I-62-4), eux les voyageurs sur le chemin, *sakhibhiḥ* (I-100-4), les camarades, *ṛkvabhiḥ* (I-100-4) et *kavibhiḥ* (III-1-5), les voyants et les interprètes du chant sacré, mais aussi *satvabhiḥ* (III-39-5),

22. *abhinakṣanto abhi ye tam ānaśur nidhiṁ paramam.*
23. *sahasrasāve pra tiranta āyuḥ.*

ceux qui livrent la bataille. On les appelle fréquemment *nṛ* ou *vīra*, notamment quand on dit d'Indra qu'il conquiert les troupeaux lumineux, *asmākebhiḥ nṛbhiḥ*, « avec nos hommes » (I-100-6). Fort de leur aide, son voyage triomphe et il arrive au but [24] (VI-22-2). Ce périple, ou cette marche, emprunte le chemin découvert par Sarama, le lévrier du ciel, le chemin de la Vérité, *ṛtasya panthāḥ*, le vaste chemin, *mahas pathaḥ*, qui conduit aux royaumes de la Vérité. Il représente aussi le voyage sacrificiel ; car ses étapes correspondent aux périodes du sacrifice des Navagvas, et il s'accomplit grâce au pouvoir du vin de Soma et du Mot sacré. *(15)*

Boire le vin de Soma pour gagner des forces, vaincre et triompher, est l'une des images dominantes du Véda. Indra et les Ashvins sont grands consommateurs de Soma, mais tous les dieux ont leur part du nectar. Les Angiras utilisent, eux aussi, le pouvoir du Soma pour conquérir. Sarama menace les Panis « de l'arrivée d'Ayasya et des Angiras Navagvas pleins de l'ardeur furieuse de l'ivresse du Soma [25] » (X-108-8). C'est la grande force qui donne aux hommes le pouvoir de suivre le chemin de la Vérité. « Cette ivresse du Soma par laquelle, ô Indra, tu as fait grandir la puissance de Svar (*ou*, l'âme de Svar, *svarṇaram*), cette ivresse dont les dix rayons produisent une lumière de connaissance (*ou*, qui ébranle tout l'être de sa force) [26], et par laquelle tu as nourri l'océan, c'est elle que nous désirons (*ou*, vers elle que nous allons). Cette ivresse du Soma, par laquelle tu précipites en avant comme des chars les grandes eaux (les sept fleuves) jusqu'à la mer, c'est elle que nous désirons pour suivre le chemin de la Vérité [27] » (VIII-12-2, 3). C'est le pouvoir du Soma qui permet de fracturer la montagne et de détrôner les fils de l'ombre. Ce vin de Soma est la douceur qui s'écoule des fleuves du monde supérieur

24. *nakṣad-dābhaṁ taturim.*
25. *eha gaman ṛṣayaḥ somaśitā ayāsyo aṅgiraso navagvāḥ.*
26. *daśagvaṁ vepayantam.*
27. *panthām ṛtasya yātave tam īmahe.*

occulte, c'est elle qui coule dans les sept eaux, elle qui imprègne le beurre clarifié, le *ghṛta* du sacrifice mystique ; c'est la vague de miel qui jaillit de l'océan de la vie. Il n'y a qu'une interprétation possible à ces images : ce vin de Soma est le délice divin caché au cœur de toute existence qui, une fois manifesté, soutient toutes les activités sublimes de la vie, c'est la force qui, pour finir, immortalise le mortel, l'*amṛtam*, l'ambroisie des dieux. *(16)*

Mais c'est surtout le Mot que les Angiras possèdent ; le don de voyance est ce qui les caractérise le mieux. Ils sont (VI-75-10) les Pères imprégnés du Soma, ceux qui détiennent le Mot, grandissent la Vérité (*ou*, dans la Vérité)[28]. Indra, pour les stimuler sur le chemin, se joint lui-même aux incantations de leur pensée et donne plénitude et force aux paroles de leur âme[29] (II-20-5). C'est quand les Angiras ont enrichi sa lumière et son pouvoir de pensée qu'Indra achève son voyage victorieux et atteint le but sur la montagne : « En lui, nos pères fondateurs, les sept voyants illuminés, les Navagvas, ont accru leur plénitude, en lui, qui marche victorieux, et se rit des obstacles (vers le but), dressé sur la montagne, sa parole est intègre et ce qu'il pense absolument et puissamment lumineux[30] » (VI-22-2). C'est en chantant le Rik, l'hymne d'illumination, qu'ils découvrent les illuminations solaires dans la caverne de notre être[31] (I-62-2). C'est grâce au *stubh*, le rythme fondateur de l'hymne des sept voyants, grâce à la voix vibrante des Navagvas qu'Indra se pénètre du pouvoir de Svar, *svareṇa svaryaḥ*, et grâce au cri des Dashagvas qu'il démolit Vala (I-62-4). Car ce cri est la voix du ciel supérieur, le tonnerre qui vocifère dans l'éclair d'Indra, et la marche des Angiras est cette clameur céleste qui avance[32] (VII-42-1) ; on nous dit en effet que la voix de Brihaspati, l'Angiras, découvrant le Soleil et

28. *brāhmaṇāsaḥ pitaraḥ somyāsaḥ... ṛtāvṛdhaḥ.*

29. *aṅgirasām ucathā jujuṣvān brahmā tūtod gātum iṣṇan.*

30. *nakṣad-dābhaṁ taturiṁ parvateṣṭhām, adroghavācaṁ matibhiḥ śaviṣṭham.*

31. *arcanto gā avindan.* — ***arcan*** (*ṛc*) dans le Véda signifie briller et chanter le rik ; *arka* signifie le soleil, la lumière et l'hymne védique.

32. *pra brahmāṇo aṅgiraso nakṣanta, pra krandanur nabhanyasya vetu.*

l'Aurore et la Vache et le Mot illuminé, est le tonnerre du Ciel [33] (X-67-5). C'est grâce au *satya mantra*, la pensée vraie exprimée selon le rythme de la vérité, qu'on découvre la Lumière cachée et qu'on donne naissance à l'Aurore [34] » (VII-76-4). Car ils sont, eux, les Angiras qui parlent juste [35] (VI-18-5), maîtres du Rik qui placent parfaitement leur pensée [36] (VI-32-2) ; ils sont les fils du ciel, les héros du Puissant Seigneur, qui disent vrai et pensent droit, et sont capables par conséquent d'occuper le siège de la connaissance illuminée, de mentaliser la demeure suprême du sacrifice [37] (X-67-2). *(17)*

Il est impossible que de telles expressions évoquent simplement la récupération de vaches volées, reprises à des troglodytes dravidiens par quelques devins aryens ayant pour guides un dieu et son chien, ou bien le retour de l'aurore après une nuit d'obscurité. Les pures merveilles de l'aurore arctique ne suffisent pas à expliquer l'association des images et la perpétuelle insistance sur les concepts du Mot, de la Pensée, de la Vérité, du voyage et de la conquête de la fausseté, rencontrée partout dans ces hymnes. Seule la théorie que nous formulons, théorie qui n'est pas imposée du dehors mais se dégage naturellement de la langue et des suggestions des hymnes eux-mêmes, peut unifier cette imagerie composite et introduire une clarté et une cohérence naturelles dans cet apparent fouillis d'incongruités. En fait, une fois qu'est saisie l'idée centrale et que sont compris et la mentalité des Rishis védiques et le principe de leur symbolisme, toute invraisemblance et tout désordre disparaissent. Nous avons affaire à un système fixe de symboles qui, excepté dans certains des derniers hymnes, ne laisse guère de place à l'improvisation, et à la lumière duquel le sens intime du Véda se livre partout assez facilement.

33. *bṛhaspatir uṣasaṁ sūryaṁ gām, arkaṁ viveda stanayann iva dyauḥ.*
34. *gūḍhaṁ jyotiḥ pitaro anvavindan, satyamantrā ajanayann uṣāsam.*
35. *itthā vadadbhir aṅgirobhiḥ.*
36. *svādhībhir ṛkvabhiḥ.*
37. *ṛtaṁ śaṁsanta ṛju dīdhyānā, divas putrāso asurasya vīrāḥ ;*
vipraṁ padam aṅgiraso dadhānā, yajñasya dhāma prathamaṁ mananta.

On constate, il est vrai, une certaine licence — liberté mesurée, certes — dans l'agencement des symboles, comme c'est le cas dans toute poésie rituelle, par exemple dans les poèmes sacrés des Vaishnavas ; mais, derrière, le fond de la pensée est constant, cohérent, immuable. *(18)*

Chapitre XVIII

Les Pères humains

Les Rishis Angiras formeraient donc dans le système védique une famille de demi-dieux, comme semble à première vue le suggérer ce qui les caractérise : extérieurement, ce sont des personnifications ou plutôt des personnalités de la Lumière, de la Voix et de la Flamme, et, secrètement, des pouvoirs de la Vérité qui assistent les dieux dans leurs batailles. Mais, tout en étant « voyants divins », tout en étant « fils du Ciel et héros du Seigneur », ces sages n'en représentent pas moins l'aspiration de l'humanité. Ils sont à l'origine, c'est vrai, les fils des dieux, *devaputrāḥ*, enfants d'Agni, formes de Brihaspati aux multiples naissances et, lors de leur ascension vers le monde de la Vérité, on dit d'eux qu'ils remontent à l'endroit d'où ils viennent; mais une telle ascendance n'empêche pas qu'ils soient des représentants de l'âme humaine, elle-même descendue de ce monde-là et qui doit y remonter puisqu'elle est au départ un être mental, fils de l'Immortalité, *amṛtasya putraḥ*, un enfant du Ciel, né dans le Ciel et mortel seulement quand il s'incarne dans un corps. Or le rôle joué dans le sacrifice par les Rishis Angiras est le rôle de l'homme : trouver le Mot, chanter l'hymne de l'âme aux dieux, soutenir et développer les Pouvoirs divins par la louange, la nourriture sacrée et le vin de Soma, faire naître avec leur concours l'Aurore divine, conquérir les formes lumineuses de la Vérité toute-rayonnante, et s'élever vers sa patrie secrète, lointaine, sublime. *(1)*

Dans cette tâche du sacrifice, ils revêtent un double aspect [1], les Angiras divins, *ṛṣayo divyāḥ*, qui comme les dieux symbolisent, et président à, certains pouvoirs et certaines fonctions

1. Il faut noter que les Puranas font une distinction marquée entre deux catégories de Pitris, les Pères divins, une famille de divinités, et les Ancêtres humains, toutes deux recevant l'offrande du *piṇḍa*. Les Puranas en l'occurrence ne font que perpétuer, c'est évident, la tradition védique originelle.

psychologiques, et les Pères humains, *pitaro manuṣyāḥ*, qui — de même que les Ribhus, présentés eux aussi comme des êtres humains ou du moins des pouvoirs humains ayant conquis l'immortalité par l'action — ont atteint le but et dont on sollicite l'appui pour permettre à la race des mortels qui leur ont succédé de réaliser le même exploit divin. Si on laisse de côté les hymnes tardifs à Yama du dixième Mandala, qui en font des Pitris Barhishad aux côtés des Bhrigus et des Atharvans et allouent à chacun une portion particulière du sacrifice, dans tout le reste du Véda aussi on invoque les Angiras en se servant d'images moins précises mais plus riches et plus significatives. C'est pour le grand périple humain qu'on fait appel à eux ; car c'est cette transition en l'homme de la mortalité à l'Immortalité, de la fausseté à la Vérité, que les Ancêtres ont accomplie, ouvrant ainsi la voie à leurs successeurs. *(2)*

Cet aspect de leur action se remarque en VII-42 et VII-52. Le premier de ces deux hymnes de Vasishtha est un Sukta qui précisément sollicite l'aide des dieux pour ce grand voyage, *adhvara yajña*[2], le sacrifice itinérant, ou qui est à la fois un voyage vers la demeure des divinités et une bataille. Ainsi le célèbre-t-on : « Facile à parcourir est pour toi le chemin, ô Agni, et depuis toujours connu de toi ; attelle pendant la libation du Soma tes juments rousses (*ou*, au mouvement actif), qui servent de montures au héros. Assis, j'appelle les naissances divines » (VII-42-2). De quel chemin s'agit-il ? Du chemin reliant la demeure des dieux à notre mortalité terrestre, que descendent les dieux en traversant l'*antarikṣa*, les régions vitales, pour se rendre au sacrifice terrestre, et qu'empruntent le sacrifice et celui

2. Sayana comprend *a-dhvara yajña*, le sacrifice in-tact ; mais « intact » n'a jamais pu devenir synonyme de sacrifice. *Adhvara* veut dire « voyageant », « se déplaçant », proche de *adhvan*, la route ou le voyage, issu d'une racine disparue *adh*, se mouvoir, s'étendre, être large, compact, etc. La relation entre les deux mots *adhvan* et *adhvara* apparaît dans *adhva*, l'air, le ciel et *adhvara,* de même sens. Quantité de passages dans le Véda montrent que *adhvara* et *adhvara yajña* sont liés à l'idée de voyager, se déplacer, avancer sur le chemin.

qui s'en sert pour monter jusqu'au domaine des dieux. Agni attelle ses juments, ses énergies bigarrées ou flammes de la Force divine qu'il incarne, que chevauche le Héros, le pouvoir en nous de lutter permettant d'accomplir le voyage. Et les naissances divines sont aussi bien les dieux eux-mêmes que ces manifestations de la vie divine en l'homme, signification védique des divinités. Cette explication est la bonne, comme en témoigne le quatrième Rik : « Quand l'Hôte, établi dans la béatitude, a pris conscience de la connaissance, dans la maison accessible du héros riche (en félicité), et qu'Agni est pleinement satisfait et fermement installé dans la demeure, alors il donne à la créature toutes les choses désirables pour accomplir le voyage (*ou*, qui font le voyage) » (VII-42-4). *(3)*

L'hymne est donc une invocation à Agni, le suppliant d'intervenir dans le voyage vers le bien suprême, la naissance divine, la béatitude. Et la prière du premier vers réclame les conditions nécessaires au voyage, les choses qui, dit-on ici, constituent la forme du sacrifice itinérant [3], et en premier vient le dynamisme, l'entrain des Angiras : « Que les Angiras, les prêtres du Mot, aillent de l'avant, que s'élance le cri du ciel (*ou*, de l'objet céleste, nuage ou éclair), qu'avancent les Vaches nourricières qui répandent leurs eaux, et que les deux pierres du pressoir soient attelées (à leur ouvrage) — car ceci est la forme du sacrifice itinérant [4] » (VII-42-1). Les Angiras, — avec le Mot divin, le cri du Ciel qui est la voix de Svar, le ciel lumineux, et de ses éclairs que le Mot tonitrue, — avec les eaux divines ou les sept fleuves, dont cet éclair céleste d'Indra, le maître de Svar, précipite l'écoulement — et, accompagnant l'effusion des eaux divines, l'expression du Soma qui confère l'immortalité, voilà ce qui constitue la forme, *peśaḥ*, de l'*adhvara yajña*, le sacrifice itinérant. Et ce qui généralement le caractérise, c'est le déplacement vers l'avant, le progrès de

3. *adhvarasya peśaḥ.*
4. *pra brahmāṇo aṅgiraso nakṣanta, pra krandanur nabhanyasya vetu ; pra dhenava udapruto navanta, yujyātām adrī adhvarasya peśaḥ.*

tous vers le but divin, comme le montre l'insistance sur les trois verbes de mouvement, *nakṣanta*, *vetu*, *navanta*, et l'emphatique *pra*, « en avant », qui débute chaque proposition et en annonce la teneur. *(4)*

Mais l'hymne 52 est encore plus important et révélateur. Le premier Rik déclare : « Ô Fils de la Mère infinie, *ādityāso*, puissions-nous devenir des êtres infinis, *aditayaḥ syāma*, puissent les Vasus nous protéger dans les états divin et mortel, *devatrā martyatrā* ; nous qui possédons, puissions-nous vous posséder, ô Mitra et Varuna ; nous qui devenons, puissions-nous devenir vous, ô Ciel et Terre[5]. » Cela signifie évidemment que nous devons posséder et devenir les infinités ou enfants d'Aditi, les divinités, *aditayaḥ*, *ādityāso*. Mitra et Varuna sont, ne l'oublions pas, des pouvoirs de Surya Savitri, seigneur de la Lumière et de la Vérité. Le troisième vers dit : « Que les Angiras qui se pressent vers le but aillent dans leur voyage vers la félicité du divin Savitri ; et que notre Grand Ancêtre, maître du sacrifice, et tous les dieux, unanimes, acceptent en eux (cette félicité)[6]. » Les Angiras sont donc visiblement ceux qui voyagent vers la lumière et la vérité de la divinité solaire d'où naissent les vaches lumineuses qu'ils soutirent aux Panis, et vers la félicité qui, comme nous le voyons partout, a pour fondement cette lumière et cette vérité. Ce voyage est visiblement aussi un essor vers un statut divin, vers l'être infini[7], essor que cet hymne au deuxième vers attribue au progrès de la paix et de la félicité, grâce à l'action en nous de Mitra, de Varuna et des Vasus, qui nous protègent dans nos états divin et mortel. *(5)*

Ces deux hymnes parlent des Rishis Angiras en général ; mais d'autres font positivement allusion aux Pères humains, qui les premiers ont découvert la Lumière, pris possession de la Pensée et du Mot, et voyagé vers les mondes secrets de la Béatitude

5. *sanema mitrāvaruṇā sananto, bhavema dyāvāpṛthivī bhavantaḥ.*
6. *turaṇyavo nakṣanta ratnaṁ devasya savitur iyānāḥ.*
7. *aditayaḥ syāma.*

lumineuse. Guidés par les conclusions auxquelles nous sommes parvenus, nous pouvons maintenant étudier les passages plus importants, profonds, beaux et lumineux, célébrant cette grande découverte des premiers pères humains. Nous y verrons résumé ce grand espoir que les Mystiques védiques ne quittaient jamais des yeux ; ce voyage, cette victoire typique des lumineux Ancêtres est le succès initial offert jadis comme modèle à l'humanité mortelle qui devait leur succéder. C'était la conquête des pouvoirs de cette Nuit qui nous encercle[8] (V-30-14), Vritras, Sambaras et Valas, les Titans, Géants, Pythons, Pouvoirs subconscients qui détiennent la lumière et la force, en eux et dans leurs citadelles d'obscurité et d'illusion, mais ne peuvent les utiliser à bon escient ni ne veulent les céder à l'homme, l'être mental. Extirper leur ignorance, leur perfidie et leur petitesse ne suffit pas, il faut les briser, y entrer, les forcer à livrer le secret de la lumière, du bien et de l'infinité. C'est du fond de cette mort qu'il faut conquérir cette Immortalité. Barricadée derrière cette ignorance se trouve une connaissance secrète et une grande lumière de Vérité ; prisonnier de ce mal est une infinitude de Bien ; dans cette mort qui limite est le germe d'une Immortalité sans limite. Vala, par exemple, est « Vala des radiances[9] » (I-11-5), « son corps est fait de lumière[10] » (X-68-9), son repaire ou sa caverne est une cité pleine de trésors ; ce corps doit être dépecé, cette cité éventrée, ces trésors confisqués. Telle est la tâche assignée à l'humanité, voilà ce que les Ancêtres ont accompli pour la race, pour qu'on sache le chemin et qu'on atteigne le but par les mêmes moyens, accompagnés de ces mêmes dieux de la Lumière. « Qu'existe entre vous, les dieux, et nous cette amitié ancienne, comme lorsqu'avec les Angiras qui disaient le Mot juste, tu as fait s'écrouler ce qui ne bougeait pas et abattu Vala qui se ruait sur toi, ô Réalisateur de l'œuvre, et tu as ouvert grand toutes les portes de sa cité »

8. *rātrī paritakmyā.*
9. *valaṁ gomantam.*
10. *govapuṣaṁ valam.*

(VI-18-5). Toute tradition humaine conserve à ses débuts ce souvenir du passé. C'est Indra et le serpent Vritra, Apollon et le Python, Thor et les Géants, Sigurd et Fafner, et ce sont les dieux rivaux de la mythologie celtique ; mais ce n'est que dans le Véda que nous trouvons la clef de cette imagerie, qui masque l'espoir ou la sagesse d'une humanité préhistorique. *(6)*

Le premier texte que nous choisirons est un hymne du grand Rishi Vishvamitra, III-39, qui nous transporte en plein cœur de notre sujet. Il commence par une description de la Pensée ancestrale, *pitryā dhīḥ*, la Pensée des pères, qui doit nécessairement être la pensée qui possède Svar célébrée par les Atris, la pensée à sept têtes découverte par Ayasya pour les Navagvas : car cet hymne aussi s'y réfère à propos des Angiras, les Pères. « La pensée qui laisse parler le cœur, façonnée dans le Stoma (l'hymne), va vers Indra son seigneur » (*rik 1*). Indra est, dans notre hypothèse, le pouvoir du Mental lumineux, le maître du monde de Lumière et de ses éclairs ; les mots ou les pensées sont constamment représentés par des vaches ou des femmes, Indra par le Taureau ou le mari, et les mots le désirent, on les montre même se lançant spontanément à sa recherche [11] (I-9-4). Le Mental lumineux de Svar est ce vers quoi tendent la pensée védique et la parole védique, toutes deux exprimant cette troupe d'illuminations pressées de remonter de l'âme, de la caverne du subconscient où elles étaient parquées ; Indra, maître de Svar, est le Taureau, le seigneur de ces troupeaux, *gopatiḥ*. *(7)*

Le Rishi poursuit sa description de la Pensée. Elle est « la pensée qui, une fois exprimée, demeure éveillée dans la connaissance [12] », ne s'abandonne pas au sommeil des Panis ; « elle qui est née de toi (*ou*, pour toi), ô Indra, d'elle prends connaissance [12] » (*rik 1*). Cette formule se retrouve constamment dans le Véda. Le dieu, le divin doit prendre connaissance de ce qui en l'homme s'élève vers lui, s'y éveiller dans la connaissance (*viddhi*, *cetathaḥ*, etc.)

11. *giraḥ prati tvām ud ahāsata vṛṣabhaṁ patim.*
12. *yā jāgṛvir vidathe śasyamānā.*

au-dedans de nous, autrement cela reste quelque chose d'humain et « ne va pas aux dieux [13] ». Et d'ajouter : « Elle est ancienne (*ou*, éternelle), elle est née du ciel ; quand elle est exprimée elle demeure éveillée dans la connaissance ; vêtue de robes blanches et heureuses, la voilà en nous l'antique pensée des Pères [14] » (*rik 2*). Puis le Rishi dit de cette pensée qu'elle est « la mère des jumeaux, qui donne ici naissance aux jumeaux ; elle descend et s'installe sur la pointe de la langue ; les corps jumeaux à leur naissance sont attachés ensemble, détruisent l'obscurité et se meuvent sur le fondement de la force brûlante » (*rik 3*). Je ne discuterai pas ici ce que représentent ces deux jumeaux lumineux, car cela nous entraînerait hors des limites de notre propos immédiat ; contentons-nous de dire qu'ailleurs, dans un passage traitant des Angiras et de leur établissement de la naissance suprême (le plan de la Vérité), on en parle comme de jumeaux en qui Indra place le mot de l'expression (I-83-3) ; que la force brûlante dont ils parcourent la base est évidemment celle du Soleil, le destructeur de l'obscurité, et que ce support lui-même est par conséquent identique au plan suprême, fondement de la Vérité, *ṛtasya budhnaḥ* ; et enfin qu'on peut difficilement écarter toute similitude avec les deux enfants jumeaux de Surya, Yama et Yami — Yama qui dans le dixième Mandala est associé aux Rishis Angiras [15]. *(8)*

Après cette description de la pensée ancestrale avec ses deux enfants jumeaux destructeurs de l'obscurité, Vishvamitra passe aux Pères anciens, qui les premiers l'ont formée, et à la grande victoire qui leur a permis de découvrir « cette Vérité, le Soleil gisant dans l'obscurité ». « Nul parmi les mortels ne peut blâmer

13. *deveṣu gacchati.*

14. *seyam asme sanajā pitryā dhīḥ.*

15. C'est examiné sous cet angle que nous devons comprendre le colloque de Yama et Yami dans le dixième Mandala, où la sœur recherche l'union avec son frère et la voit remise à plus tard, dans les générations futures, celles-ci désignant en réalité des périodes symboliques du temps, le terme pour « plus tard, postérieur » signifiant plutôt « supérieur », *uttara*.

(ce qui signifie plutôt d'après moi : nul pouvoir de mortalité ne saurait confiner ou contraindre) nos anciens pères, eux qui disputèrent les vaches ; Indra en sa puissance, Indra le prodigieux a dégagé pour eux un passage en haut des enclos fortifiés ; là où, camarade avec ses camarades, les combattants, les Navagvas, suivant à genoux les vaches, Indra à l'aide des dix Dashagvas découvrit cette Vérité, *satyaṁ tad*, le Soleil lui-même établi dans l'obscurité » (*riks 4 et 5*). On retrouve l'image habituelle de la conquête du troupeau lumineux et de la découverte du Soleil caché ; mais au vers suivant, s'y ajoutent deux images apparentées, qui elles aussi apparaissent fréquemment dans les hymnes védiques, le pâturage ou champ de la vache et le miel logé dans la vache. « Indra découvrit le miel serré dans la Brillante, (le trésor) avec pattes et sabots dans le pâturage[16] de la Vache » (*rik 6*). La Brillante, *usriyā* (aussi, *usrā*), est de nouveau un terme qui, comme *go* dont il est synonyme dans le Véda, signifie à la fois rayon et vache. On parle constamment du *ghṛta* ou beurre clarifié serré dans la vache, divisé en trois portions et caché là par les Panis, selon Vamadéva ; mais il s'agit tantôt du *ghṛta* melliflue et tantôt simplement du miel, *madhumad ghṛtam* (IX-86-37) et *madhu*. Le produit de la vache, le *ghṛta*, et le produit du plant de Soma sont étroitement liés, nous l'avons déjà remarqué dans d'autres hymnes, et maintenant que nous savons exactement ce que désigne la Vache, cette relation étrange et incongrue s'éclaire et s'explique somme toute assez facilement. *Ghṛta* veut dire aussi brillant, c'est donc le brillant produit de la vache brillante ; c'est la lumière de connaissance consciente formée dans la mentalité, qui, enfermée dans la conscience illuminée, se libère quant la Vache est délivrée ; Soma figure le délice, la béatitude, l'Ananda, inséparable de l'état illuminé de l'être ; et de même qu'existent en nous, d'après le Véda, trois plans de mentalité, de même existent trois portions du *ghṛta* dépendant des trois dieux, Surya, Indra et

16. *name goḥ* — *nama* venant de *nam*, se mouvoir, s'étendre (en grec, *nemo*) ; *nama* est le champ libre, le pâturage (en grec, *namos*).

Soma, l'offrande du Soma étant elle aussi répartie en trois, « sur les trois niveaux de la montagne (de l'être)[17] » (II-3-7). Étant donnée la nature des trois dieux, nous pouvons risquer l'hypothèse suivante : Soma libère la lumière divine contenue dans la mentalité sensorielle, Indra celle contenue dans la mentalité dynamique et Surya celle contenue dans la mentalité réflexive pure. Quant au pâturage de la vache, il nous est déjà familier ; c'est le champ ou *kṣetra* qu'Indra conquiert sur les Dasyus pour ses brillants camarades, et dans lequel l'Atri a aperçu le guerrier Agni et les vaches lumineuses, celles chez qui même les vieilles redeviennent jeunes (V-2-3,4). Cette image du champ, *kṣetra*, est simplement une autre manière de représenter la demeure lumineuse, *kṣaya*, où les dieux par l'entremise du sacrifice conduisent l'âme humaine. *(9)*

Continuant sa narration, Vishvamitra précise alors la signification mystique véritable de toute cette imagerie : « Lui, accompagné de Dakshina, garde dans sa main droite, *dakṣiṇe dakṣiṇāvān*, la chose secrète, qui est placée dans la caverne secrète et dissimulée dans les eaux. Puisse-t-il, avec sa connaissance parfaite, séparer la lumière de l'obscurité[18], puissions-nous nous écarter de la présence du mal » (*riks* 6 et 7). Nous avons ici un élément expliquant la signification de cette Dakshina, déesse qui par endroits semble être une forme ou épithète de l'Aurore, et ailleurs celle qui distribue les offrandes lors du sacrifice. Usha est l'illumination divine et Dakshina est la connaissance discriminatrice, qu'amène l'Aurore et qui permet au Pouvoir dans le mental, Indra, de connaître justement et de séparer la lumière de l'obscurité, la vérité de la fausseté, ce qui est droit de ce qui est tordu, *vṛṇīta vijānan*. La main droite et la main gauche d'Indra sont ses deux pouvoirs d'action dans la connaissance ; car ses deux bras sont appelés *gabhasti*, terme désignant d'ordinaire un rayon du soleil mais aussi l'avant-bras, et ils correspondent à ses

17. *triṣu sānuṣu.*
18. *jyotir vṛṇīta tamaso vijānan.*

deux pouvoirs de perception, ses deux chevaux lumineux, *harī*, qui ont, dit-on, des yeux de soleil et sont les pouvoirs de vision du Soleil [19]. Dakshina préside au pouvoir de la main droite, *dakṣiṇa*, ce qui explique la juxtaposition *dakṣiṇe dakṣiṇāvān*. Ce discernement, c'est celui qui gouverne l'action juste du sacrifice et le partage juste des offrandes, et c'est lui encore qui permet à Indra de serrer dans sa main droite la richesse des troupeaux des Panis. Et pour finir on nous révèle quelle est cette chose secrète, logée pour nous dans la caverne et dissimulée dans les eaux de l'être, les eaux où il faut établir la Pensée des ancêtres [20] (V-45-11). C'est le Soleil caché, la lumière secrète de notre existence divine, que l'on doit, grâce à la connaissance, trouver et extraire de l'obscurité où elle se dissimule. Il ne s'agit pas d'une lumière matérielle, comme l'indique le mot *vijānan*, car ce qui doit la découvrir, c'est une connaissance juste, et le bénéfice moral qu'elle procure, le fait que nous évitons la présence du mal, *duritād*, littéralement le mauvais ou faux pas, les erreurs et les défaillances dont nous sommes victimes dans la nuit de notre être, avant que soit trouvé le Soleil, avant que pointe l'Aurore divine. *(10)*

Une fois que nous détenons la clef de la signification des Vaches, du Soleil, du vin de Miel, tous les détails de la légende des Angiras et de l'action des Pères, qui forment un amalgame si incongru dans l'interprétation ritualiste ou naturaliste et semblent si désespérément inconcevables dans l'interprétation historique ou aryo-dravidienne des hymnes, deviennent au contraire parfaitement évidents et cohérents, et s'éclairent mutuellement. Nous comprenons chaque hymne intégralement, son sens propre et son rapport avec les autres hymnes ; chaque vers isolé, chaque passage, chaque allusion ici ou là dans les Védas trouve inévitablement et harmonieusement sa place dans le tout. Nous comprenons en l'occurrence : — comment il se fait qu'on dise que le Miel, la Félicité, sont serrés dans la Vache, la brillante Lumière de

19. *sūracakṣasā, sūryasya ketū.*
20. *apsu dhiyaṁ dadhiṣe.*

la Vérité ; — quelle est la relation entre la Vache porteuse de miel et le Soleil, seigneur et origine de cette Lumière ; — pourquoi la découverte du Soleil établi dans l'obscurité est liée à la conquête ou au recouvrement des vaches des Panis par les Angiras ; — pourquoi on l'appelle la découverte de « cette Vérité » ; — ce que désignent le trésor doté de pattes et de sabots, et le champ ou pâturage de la Vache. Nous commençons à réaliser : — ce que représente la caverne des Panis et pourquoi ce qui est caché dans l'antre de Vala se cache aussi, dit-on, dans les eaux libérées par Indra de la tutelle de Vritra, les sept fleuves que possède la pensée d'Ayasya, cette pensée à sept têtes qui conquiert le ciel ; — pourquoi on déclare qu'une connaissance qui discerne tout délivre le Soleil hors de la caverne, sépare ou choisit la Lumière hors de l'obscurité ; — qui sont Dakshina et Sarama, et ce qu'on entend par « Indra tient le trésor ongulé dans sa main droite ». Et ces conclusions, nous y sommes parvenus sans avoir à déformer le sens des mots, à interpréter autrement un même terme quand cela nous arrange, ou à traduire différemment la même expression ou le même vers selon les hymnes, ou à faire de l'incohérence la norme d'une juste exégèse ; au contraire, plus nous restons fidèles au mot et à la forme des Riks, et plus se détachent avec une clarté et une plénitude constantes le sens général du Véda ainsi que la signification particulière de chacun de ses détails. *(11)*

Nous avons, par conséquent, acquis le droit d'attribuer le sens que nous avons découvert à d'autres passages, comme l'hymne de Vasishtha que je vais maintenant examiner, VII-76, même si, pour une lecture rapide, il s'agit seulement en apparence d'une peinture extasiée de l'aurore naturelle. Cette première impression disparaît néanmoins dès qu'on étudie le texte de plus près ; nous constatons que celui-ci suggère sans cesse une interprétation plus profonde et, aussitôt que nous lui appliquons la clef trouvée, l'harmonie du sens véritable apparaît. L'hymne commence par une description de cette montée du Soleil dans la lumière de l'Aurore suprême, qui est l'œuvre des dieux et des Angiras : « Savitri, le dieu, le Mâle universel, est monté dans la Lumière

qui est immortelle et universelle (*ou*, de toutes les naissances)[21]; par l'action (du sacrifice) l'œil des dieux est né (*ou*, par le pouvoir de volonté [*kratvā*] des dieux la vision est née); l'Aurore a manifesté le monde entier (*ou*, tout ce qui parvient à être, toutes les existences, *viśvaṁ bhuvanam*) » (*rik 1*). Cette Lumière immortelle dans laquelle monte le Soleil est appelée ailleurs la Vraie Lumière, *ṛtaṁ jyotiḥ*, Vérité et Immortalité allant toujours de pair dans le Véda. C'est la lumière de la connaissance donnée par la pensée à sept têtes qu'Ayasya découvrit quand il devint *viśvajanya*, universel en son être (X-67-1); cette lumière est donc elle aussi appelée *viśvajanya*, car elle appartient au quatrième plan, le *turīyaṁ svid* d'Ayasya, d'où tout le reste est né et dont la vérité permet à tout le reste de se manifester dans sa vaste universalité, et non plus selon les modalités limitées de la fausseté et de la perversité. Voilà pourquoi on l'appelle également l'œil des dieux et l'Aurore divine qui révèle la totalité de l'existence. *(12)*

Conséquence de cette naissance de la vision divine, le chemin de l'homme se manifeste à lui, ainsi que ces voyages des dieux, ou vers les dieux, *devayānāḥ*, qui conduisent à l'étendue infinie de l'existence divine. « Devant moi les chemins des dieux en marche sont devenus visibles, ces voyages qui ne transgressent rien, dont les mouvements ont été réglés par les Vasus. L'œil (le rayon de perception) de l'Aurore s'est révélé en face et elle s'est avancée vers nous (*ou*, est arrivée) au-dessus de nos maisons » (*rik 2*). La maison, dans le Véda, figure toujours le corps, demeure de l'âme, tout comme le champ ou séjour représente le plan auquel elle s'élève et où elle se repose. Le chemin de l'homme, c'est celui de son voyage vers le plan suprême, et ce que les voyages des dieux n'enfreignent pas c'est, comme l'indique le cinquième vers où la formule se répète, l'entreprise des dieux, la loi divine de la vie dans laquelle l'âme doit s'épanouir. Vient alors une image étrange qui semble corroborer la théorie arctique : « Nombreux furent ces jours qui ont passé avant que le Soleil se

21. *jyotir amṛtaṁ viśvajanyam*.

lève (*ou*, qui passèrent autrefois au lever du Soleil), et où on te voyait, ô Aurore, comme t'activant autour de ton amant et ne revenant pas » (*rik 3*). Il s'agit certainement d'une description des aurores continues, ininterrompues par la Nuit, comme on en voit dans les régions arctiques. Le sens psychologique de ce vers se dégage nettement. *(13)*

De quelles aurores s'agissait-il ? C'étaient celles créées par le travail des Pères, les anciens Angiras : « En vérité ils partageaient avec les dieux la joie (du Soma) [22], les anciens voyants détenteurs de la vérité ; les pères ont trouvé la Lumière cachée ; ayant la Pensée vraie (*satya-mantrāḥ*, la pensée vraie exprimée par le Mot inspiré), ils donnèrent naissance à l'Aurore » (*rik 4*). Et à quoi l'Aurore, le chemin, le périple divin ont-ils conduit les Pères ? À l'Étendue plane, *samāne ūrv*e, appelée ailleurs le Vaste sans obstacles, *urau anibādhe* (III-1-11), visiblement identique à cet être ou monde vaste que, selon Kanva, les hommes créent quand ils tuent Vritra et dépassent ciel et terre (I-36-8) ; c'est la vaste Vérité et l'être infini d'Aditi. « Dans l'Étendue plane ils se rejoignent et unissent leur connaissance (*ou*, connaissent parfaitement) et ne rivalisent plus ; ils ne diminuent (*ou*, ne limitent *ou*, ne lèsent) pas les actions des dieux et, ne les transgressant pas, vont (vers leur but) avec les (*ou*, avec la force des) Vasus » (*rik 5*). Les sept Angiras, qu'ils soient divins ou humains, représentent, c'est évident, différents principes de la connaissance, Pensée ou Mot, la pensée à sept têtes, le mot aux sept bouches de Brihaspati, et dans l'Étendue plane ceux-ci s'harmonisent en une connaissance universelle ; l'erreur, la perversité, la fausseté, dont les hommes se servent pour corrompre l'entreprise des dieux et qui permettent à différents principes de leur être, conscience, connaissance de rivaliser confusément, l'œil ou la vision de l'Aurore divine les ont supprimées. *(14)*

L'hymne se termine sur l'aspiration des Vasishthas à cette Aurore divine de la félicité, elle qui conduit les troupeaux, la

22. J'adopte provisoirement la traduction traditionnelle de *sadhamādaḥ*, bien que je ne sois pas sûr qu'elle restitue le sens exact.

maîtresse des plénitudes, l'annonciatrice aussi de la béatitude et des vérités, *sūnṛtānām*. Puisque ceux-ci désirent réaliser le même exploit que les voyants d'autrefois, les Pères, il s'agirait par conséquent des Angiras humains et non des Angiras divins. Quoi qu'il en soit, le sens de la légende des Angiras est désormais établi dans ses moindres détails, sauf l'identité exacte des Panis et du lévrier Sarama ; nous pouvons donc entamer l'étude, dans les hymnes qui ouvrent le quatrième Mandala, des passages citant expressément les Pères humains et décrivant leur exploit. Ces hymnes de Vamadéva sont ceux qui éclairent le mieux cet aspect de la légende des Angiras, et ils figurent eux-mêmes parmi les textes les plus intéressants du Rig-Véda. *(15)*

Chapitre XIX

La victoire des Pères

Peu d'hymnes dans le Rig-Véda possèdent une tournure plus mystique que ceux où le grand Rishi Vamadéva célèbre la Flamme divine, la Volonté du Voyant, Agni ; et bien que leur interprétation ne présente pas de réelle difficulté si nous gardons résolument à l'esprit la symbolique employée par les Rishis, on risque néanmoins de n'y voir qu'une splendide brume d'images défiant toute compréhension. Pour en déchiffrer le sens, le lecteur doit à chaque instant appliquer cette grille fixe ; sinon, il sera aussi désemparé que celui qui lit un traité de métaphysique sans avoir maîtrisé au préalable le sens des termes philosophiques constamment utilisés, ou déconcerté comme quelqu'un qui, mettons, essaierait de lire les Sutras de Panini sans connaître le système unique de notation grammaticale qui a servi à les rédiger. Nous en savons assez, cependant, sur cette symbolique pour nous faire une idée assez précise de ce que cherche à nous confier Vamadéva quand il évoque l'exploit des premiers pères humains. *(1)*

Si, d'entrée, nous voulons concevoir clairement ce qu'un tel exploit représentait, nous pouvons nous remémorer les formules limpides et justes dont Parashara Shaktya se sert pour le relater : « Nos pères ont fracassé de leurs mots les places fortes solidement retranchées ; oui, les Angiras ont fait éclater la montagne avec leur cri ; ils ont créé en nous le chemin menant au vaste ciel ; ils ont trouvé le Jour et Svar et la vision (intuitive) et les Vaches de lumière[1] » (I-71-2). Ce chemin, nous dit-il, est celui qui conduit à l'Immortalité : « Ceux qui ont pénétré tout ce qui apporte une belle (*ou*, juste) récompense ont ménagé un passage vers l'Immortalité ; pour eux la terre s'étendit largement avec les Grands dans la Grandeur ; Aditi, la Mère infinie, vint (*ou*, se manifesta) avec

1. *cakrur divo bṛhato gātum asme, ahaḥ svar vividuḥ ketum usrāḥ.*

ses fils pour la soutenir[2] » (I-72-9). Autrement dit l'être physique, visité par la grandeur des plans infinis au-dessus et par le pouvoir des grandes divinités qui les gouvernent, brise ses limites, s'offre à la Lumière et, devenu vaste, s'appuie sur la Conscience infinie, Aditi, la Mère, et sur ses fils, les Pouvoirs divins du suprême Déva. C'est cela que le Véda appelle l'immortalité. *(2)*

Les moyens de cette découverte et de cet épanouissement, Parashara les énonce aussi très brièvement, dans un style qui, quoique mystique, n'en demeure pas moins clair et frappant : « Ils maintinrent la vérité, ils enrichirent sa pensée ; alors, ces âmes qui aspirent, *aryaḥ*, la gardant dans leur pensée, la diffusèrent dans tout leur être[3] » (I-71-3). L'image créée par *vibhṛtrāḥ* suggère le maintien de la pensée de la Vérité dans tous les principes de notre être ou, pour utiliser la métaphore védique habituelle, la pensée à sept têtes dans toutes les sept eaux[4] (V-45-11), comme exprimé ailleurs, avons-nous vu, sous une forme quasiment identique, et comme le précise l'image qui suit : « Les pouvoirs à l'œuvre vont vers celles qui n'ont pas soif (les eaux), qui accroissent les naissances divines en satisfaisant le délice[5]. » La conscience-de-Vérité septuple dans l'être-de-Vérité septuple comblé, multipliant en nous les naissances divines en satisfaisant cette faim de l'âme pour la Béatitude, voilà comment grandit l'immortalité. Se manifeste alors cette trinité divine — être, lumière et félicité — que les Védantins nommèrent plus tard Sat-cit-ananda. *(3)*

Ce que signifie cette diffusion universelle de la Vérité, cette croissance en nous de la naissance et de l'activité de toutes les divinités garantissant le remplacement de notre mortalité limitée actuelle par une vie universelle et immortelle, se précise

2. *ā ye viśvā svapatyāni tasthuḥ, kṛṇvānāso amṛtatvāya gātum ;*
mahnā mahadbhiḥ pṛthivī vi tasthe, mātā putrair aditir dhāyase veḥ.
3. *dadhann ṛtaṁ dhanayann asya dhītim, ād id aryo didhiṣvo vibhṛtrāḥ.*
4. *apsu dhiyaṁ dadhiṣe.*
5. *atṛṣyantīr apaso yanti acchā, devān janma prayasā vardhayantīḥ.*

davantage encore dans l'hymne I-68 de Parashara. On y voit Agni, la divine Volonté du Voyant, monter au ciel, dérouler le voile des nuits recouvrant tout ce qui est stable et tout ce qui se meut, « car il devient le dieu unique contenant les grandeurs de toutes ces divinités. Alors tous acceptent et suivent ta Volonté d'action, ô dieu, quand tu nais comme une âme vivante de la sécheresse (c'est-à-dire de l'être matériel, du désert, comme il est dit ici, que les fleuves de la Vérité n'arrosent pas) ; tous goûtent par le nom l'être de la divinité (*ou*, goûtent le Nom, la Divinité), ayant touché avec tes mouvements la Vérité et l'Immortalité[6]. Il est l'impulsion de la Vérité, la pensée de la Vérité, la vie universelle en qui tous accomplissent leurs œuvres[7] » (*riks 1* à *3*). *(4)*

Et pour éviter que — obsédés par cette lecture erronée du Véda que l'érudition européenne a malheureusement imposée à la mentalité moderne — nous introduisions l'idée des sept rivières terrestres du Punjab dans la prouesse supraterrestre des ancêtres humains, notons ce que Parashara, lumineux et précis comme toujours, nous explique à propos des sept fleuves : « Les vaches nourricières de la Vérité (*dhenavaḥ*, image appliquée aux fleuves, tandis que *gāvaḥ* ou *usrāḥ* désigne les vaches lumineuses du Soleil), le pis heureux et gonflé, l'ont nourri dans leur désir (*ou*, en meuglant), elles qui sont la joie du ciel ; recherchant dans l'Au-delà une pensée juste, les fleuves ont coulé largement et uniformément sur la montagne[8] » (I-73-6). Et en I-72-8, employant à leur sujet une formule qui ailleurs caractérise les fleuves, il dit : « Les sept Puissants du ciel, plaçant parfaitement la pensée, connaissant la Vérité, surent discerner les portes de la Félicité (*ou*, du trésor) ; Sarama découvrit alors l'enclos fortifié, l'immensité des vaches lumineuses, grâce à laquelle la créature

6. *bhajanta viśve devatvaṁ nāma, ṛtaṁ sapanto amṛtam evaiḥ.*
7. *ṛtasya preṣā ṛtasya dhītir, viśvāyur viśve apāṁsi cakruḥ.*
8. *ṛtasya hi dhenavo vāvaśānāḥ, smadūdhnīḥ pīpayanta dyubhaktāḥ ; parāvataḥ sumatiṁ bhikṣamāṇā, vi sindhavaḥ samayā sasrur adrim.*

humaine savoure la béatitude[9] ». Il est question ici bien sûr non pas des eaux du Punjab mais des fleuves du Ciel, des flots de la Vérité[10], déesses semblables à Sarasvati, qui, ayant la connaissance, possèdent la Vérité et qui grâce à elle ouvrent à la créature humaine les portes de la Béatitude. Nous retrouvons ici ce sur quoi j'ai déjà insisté, à savoir le rapport étroit entre la découverte des Vaches et l'écoulement des Fleuves ; ils font partie d'une entreprise commune, la réalisation par les hommes de la Vérité et de l'Immortalité, *ṛtaṁ sapanto amṛtam evaiḥ* (I-68-2). *(5)*

Il est maintenant parfaitement clair : — que l'exploit des Angiras est la conquête de la Vérité et de l'Immortalité ; — que Svar, appelé aussi le vaste ciel, *bhṛhat dyauḥ*, est le plan de la Vérité situé au-dessus du ciel et de la terre ordinaires, ceux-ci représentant nécessairement l'être mental et l'être physique ordinaires ; — que le chemin du vaste ciel, le chemin de la Vérité créé par les Angiras et emprunté par le lévrier Sarama, est celui qui mène à l'Immortalité, *amṛtatvāya gātum* (I-72-9, III-31-9) ; — que la vision, *ketu*, de l'Aurore, du Jour conquis par les Angiras, est la vision inhérente à la conscience-de-Vérité ; — que les vaches lumineuses du Soleil et de l'Aurore arrachées aux Panis sont les illuminations de cette conscience-de-Vérité, qui contribuent à former la pensée de la Vérité, *ṛtasya dhītiḥ* (I-68-3), complète dans la pensée à sept têtes d'Ayasya ; — que la Nuit du Véda est la conscience obscurcie de l'être mortel, chez qui la Vérité est subconsciente, cachée dans la grotte de la montagne ; — que retrouver le Soleil disparu gisant dans ces ténèbres de la Nuit signifie retrouver le Soleil de la Vérité en le sortant de son état subconscient obscurci ; — et enfin que cette précipitation vers la terre des sept fleuves doit correspondre au déferlement du principe septuple de

9. *svādhyo diva ā sapta yahvī, rāyo duro vi ṛtajñā ajānan ;*
vidad gavyaṁ saramā dṛḍham ūrvaṁ, yenā nu kaṁ mānuṣī bhojate viṭ.

10. À noter que dans I-32-8, Hiranyastupa Angiras dit des eaux reprises à Vritra qu'elles « gravissent le mental », *mano **ruhāṇāḥ***, et elles sont appelées ailleurs les eaux qui ont la connaissance, *āpo **vicetasaḥ*** (I-83-1).

notre être, tel qu'il est formulé dans la Vérité de l'existence divine ou immortelle. Dans ce cas, les Panis doivent être ces pouvoirs qui empêchent la Vérité d'émerger d'un état subconscient et qui tentent constamment de subtiliser ses illuminations pour en priver l'homme et le rejeter dans la Nuit ; et Vritra doit être ce pouvoir d'obstruction qui empêche les rivières illuminées de la Vérité de couler librement, gêne l'impulsion de la Vérité en nous, *ṛtasya preṣā* (I-68-3), l'impulsion lumineuse, *jyotiṣmatīm iṣam* (VII-5-8), celle qui nous emporte au-delà de la Nuit vers l'Immortalité. Les dieux par contre, les fils d'Aditi, sont alors les pouvoirs divins lumineux, nés de la Conscience infinie, Aditi, qui doit nécessairement se constituer et agir dans notre être humain et mortel pour que nous devenions divins, en l'être du Déva, *devatvam* (I-68-2), qui est l'Immortalité. Agni, la Volonté du Voyant consciente de la Vérité, est celui qui, plus que toute autre divinité, nous permet d'effectuer le sacrifice ; il nous guide sur le chemin de la Vérité, il est le guerrier dans la bataille, l'exécutant, et posséder en nous son unité et son universalité, où se rejoignent toutes les autres divinités, est la base de l'Immortalité. Le plan de la Vérité auquel nous accédons est son domaine réservé et le domaine réservé des autres dieux et l'ultime séjour aussi de l'âme de l'homme. Et cette Immortalité est dépeinte comme une béatitude, un état de richesse et de plénitude spirituelles infinies, *ratna*, *rayi*, *vāja*, *rādhas*, etc. ; les portes ouvrant sur notre demeure divine sont les portes de la Félicité, *rāyo duraḥ* (I-72-8), les portes divines qui soudain s'écartent pour laisser passer ceux qui grandissent (*ou*, grandissent en) la Vérité, *ṛtāvṛdhaḥ* (VI-75-10), et que découvrent pour nous Sarasvati et ses sœurs, les sept Fleuves, Sarama ; vers elles et vers l'immense pâturage, *kṣetra*, dans les infinités lisses et sans obstacles de la vaste Vérité, Brihaspati et Indra guident l'ascension des radieux troupeaux. *(6)*

Une fois ces notions clairement établies dans notre esprit, nous serons en mesure de comprendre les vers de Vamadéva, qui ne font que reprendre sous une forme symbolique la substance de la pensée que Parashara exprime ici de manière plus

directe. C'est à Agni, la Volonté du Voyant, que s'adressent au début les hymnes de Vamadéva. Dans le premier (IV-1) il célèbre en lui l'ami de l'homme ou l'édificateur de son sacrifice, celui qui l'éveille à la vision, à la conscience et connaissance, *ketu* [11] (*rik 9*) ; ce faisant, « Il habite la demeure percée de portes de celui-ci, réalisant (ses buts) ; lui, un dieu, il est venu faciliter la tâche du mortel (*ou* : dieu, il a accepté de partager la richesse du mortel) [12] ». Cette tâche, en quoi consiste-t-elle ? Le vers suivant nous l'apprend : « Que cet Agni nous conduise, par sa connaissance, vers cette extase qui est sienne dont jouissent les dieux, celle que tous les immortels ont créée par la Pensée, le Ciel, le père et géniteur, faisant pleuvoir la Vérité [13] » (*rik 10*). Ceci correspond, dans Parashara (I-68-1 à 3), à la béatitude de l'Immortalité créée par tous les pouvoirs de la divinité immortelle, agissant dans la pensée de la Vérité et dans son impulsion, et cette pluie de la Vérité est évidemment le déferlement des eaux, comme le montre le mot *ukṣan*, la diffusion, dans Parashara, des sept fleuves de la Vérité également répartie sur toute la montagne. *(7)*

Vamadéva évoque ensuite la naissance de cette grande, cette première ou suprême Force, Agni, dans la Vérité, dans ses eaux, dans sa demeure originelle : « Il est né, le premier et suprême, dans les eaux (*ou*, dans nos foyers), au fondement (*i.e.* Svar) du vaste monde intermédiaire, dans son séjour (son siège et lieu de naissance, sa demeure initiale) ; sans pieds, sans tête, cachant ses deux extrémités et les réunissant (*ou*, se mettant à l'ouvrage) dans le refuge du Taureau » (*rik 11*). Le Taureau est le Déva ou Purusha, son refuge est le plan de la Vérité, et Agni, la Volonté du Voyant, agissant avec la conscience-de-Vérité, crée les mondes ; mais il cache ses deux extrémités, sa tête et ses pieds, autrement

11. *sa cetayan manuṣo yajñabandhuḥ.*
12. *sa kṣeti asya duryāsu sādhan, devo martasya sadhanitvam āpa.*
13. *sa tū no agnir nayatu prajānann, acchā ratnaṁ devabhaktaṁ yad asya ; dhiyā yad viśve amṛtā akṛṇvan, dyauṣpitā janitā satyam ukṣan.*

dit il opère dans une région située entre le superconscient et le subconscient, où sont respectivement cachés ses états supérieur et inférieur, l'un dans une lumière totale, l'autre dans une totale obscurité. De là il s'élance pour devenir la force première et suprême, et il naît du Taureau ou Seigneur grâce à l'intervention des sept pouvoirs de la Béatitude, les sept Bien-Aimées. « Force première et suprême, il s'avança par sa connaissance illuminée (*ou*, dans une vibrance de lumière) au siège natif de la Vérité, dans le refuge du Taureau, désirable, jeune, bien fait, resplendissant au loin ; les sept Bien-Aimées firent de lui l'enfant du Seigneur (le Taureau) » (*rik 12*). *(8)*

Le Rishi aborde alors l'exploit des Pères humains : « Ici nos pères humains voulant s'emparer de la Vérité partirent à sa recherche (sur leur chemin)[14] ; ils firent monter (vers la Vérité) les lumineuses, qui étaient tapies dans leur prison secrète, les bonnes laitières dont l'enclos se trouve dans le roc et qui appelaient les Aurores (*ou*, les Aurores répondirent à leur appel). Ils les rendirent brillantes et pures, ayant fendu en deux la montagne ; les autres tout autour proclamèrent leur exploit ; les conducteurs des troupeaux chantèrent l'hymne d'illumination pour lui, l'Exécutant (Agni) ; ils découvrirent la lumière, leurs pensées resplendirent (*ou*, ils accomplirent l'œuvre par leurs pensées). Avec leur mental en quête de lumière (les vaches, *gavyatā manasā*), ils fendirent la montagne dure et compacte, qui encerclait les vaches lumineuses ; âmes qui aspirent, ils utilisèrent la parole divine, *vacasā daivyena*, pour ouvrir le solide enclos riche en superbe bétail » (*riks 13* à *15*). On retrouve ici les images typiques de la légende des Angiras ; mais au vers suivant Vamadéva adopte une tournure plus résolument mystique : « Ils conçurent mentalement (*ou*, méditèrent sur) le premier nom de la Vache nourricière et découvrirent les trois fois sept sièges (*ou*, noms) suprêmes de la Mère ; connaissant cela, les troupeaux meuglèrent ; la Cramoisie (l'Aurore) se manifesta par la gloire

14. *asmākam atra pitaro manuṣyā, abhi pra sedur ṛtam āśuṣāṇāḥ.*

(*ou*, par le succès) de la Vache de lumière[15] » (*rik 16*). La Mère ici, c'est Aditi, la Conscience infinie, la *dhenuḥ* ou Vache nourricière, d'ou coule le flot septuple des sept fleuves, et aussi la *gauḥ* ou Vache de Lumière, avec ses enfants, les Aurores ; la Cramoisie représente l'Aurore divine, et les troupeaux ou rayons sont ses illuminations naissantes. Le premier nom de la Mère, et ses trois fois sept sièges suprêmes, dont les aurores ou illuminations mentales prennent connaissance et vers lequel elles tendent, doit être le nom ou la déité du suprême Déva, qui est être infini, conscience infinie et béatitude infinie ; et les sièges figurent les trois mondes divins, appelés plus haut dans l'hymne (*rik 7*) les trois naissances suprêmes d'Agni, Satya, Tapas et Jana des Puranas, qui correspondent à ces trois états infinis du Déva, chacun incarnant à sa manière le principe septuple de notre existence : nous obtenons ainsi la série des trois fois sept sièges d'Aditi, manifestée dans toute sa gloire par l'épanouissement de l'Aurore de Vérité[16]. Ce que réalisent les pères humains en atteignant la Lumière et la Vérité est donc aussi, nous le voyons, une ascension vers l'Immortalité du statut suprême et divin, vers le premier nom de la Mère infinie, créatrice de tout, vers ses trois fois sept degrés suprêmes dans cette existence ascendante, vers les niveaux les plus élevés de la montagne éternelle, *sānu*, *adri*. *(9)*

Cette Immortalité est la Béatitude dont jouissent les dieux, Vamadéva en a déjà parlé comme de la chose qu'Agni doit accomplir par le sacrifice, la Félicité suprême avec ses trois fois sept extases (I-20-7). Car il poursuit en disant : « Ébranlée, l'obscurité s'évanouit, le ciel s'illumina (*rocata dyauḥ*, impliquant la manifestation des trois mondes lumineux de Svar, *divo rocanāni*), surgit la clarté de la divine Aurore ; le Soleil pénétra les domaines

15. *te manvata prathamaṁ nāma dhenos, triḥ sapta mātuḥ paramāṇi vindan ; taj jānatīr abhyanūṣata vrā, āvirbhuvad aruṇīr yaśasā goḥ.*

16. Medhatithi Kanva reprend la même idée (I-20-7) lorsqu'il parle des trois fois sept extases de la Béatitude, *ratnāni triḥ sāptāni*, ou plus littéralement, des extases dans leurs trois séries de sept, chacune d'elles formulée séparément et complètement par les Ribhus, *ekam ekaṁ suśastibhiḥ*.

du Vaste (*ou*, les vastes champs de la Vérité), contemplant chez les mortels ce qui est droit comme ce qui est tordu. Alors ils s'éveillèrent à la connaissance et eurent la vision totale derrière et autour d'eux (le soleil ayant séparé le droit de l'oblique, la vérité du mensonge) ; alors ils continrent en eux-mêmes cette extase qui est l'apanage du ciel [17]. Que tous les dieux soient dans toutes nos maisons, ô Mitra, ô Varuna, que notre pensée soit dans la Vérité [18] » (*riks 17* et *18*). Il s'agit là évidemment de la même idée que celle formulée autrement par Parashara Shaktya (I-68-1 à 3), quand il évoque la pensée et l'impulsion de la Vérité, en qui agissent toutes les divinités, prenant complètement possession de notre existence pour créer en chacune de ses parties la Béatitude et l'Immortalité. *(10)*

L'hymne se termine ainsi : « Puissé-je proférer le mot qui aille vers Agni éclatant de pureté, le prêtre de l'invocation, le dispensateur de toutes choses, le plus puissant dans le sacrifice ; comme si était bu au pis brillant et pur des vaches de Lumière le jus purifié de la plante du Délice (le Soma) partout répandu. L'Indivisibilité (*ou*, l'Être infini) de tous les Maîtres du sacrifice (les dieux), l'hôte de tous les êtres humains, puisse Agni, acceptant pour nous la manifestation croissante (*ou*, la protection) des dieux, lui qui connaît toute chose née, nous octroyer sa grâce » (*riks 19* et *20*). *(11)*

Le deuxième hymne du quatrième Mandala développe de façon très claire et suggestive le parallélisme entre les sept Rishis, ou Angiras divins, et les Pères humains. Le passage est précédé par quatre vers, de 11 à 14, qui introduisent la notion de quête, cette recherche chez l'homme de la Vérité et de la Béatitude : « Que le Connaissant distingue parfaitement la Connaissance et l'Ignorance, les larges plans droits et les plans obliques enfermant les mortels ; ô dieu, pour une félicité bénéfique (*ou*, pour la richesse, pour la juste naissance du Fils), prodigue-nous Diti, le

17. *ratnaṁ dhārayanta dyubhaktam.*
18. *viśve viśvāsu duryāsu devā, mitra dhiye varuṇa satyam astu.*

fini, et protège Aditi, l'infini » (*rik 11*). Ce vers est très frappant. Il oppose la Connaissance à l'Ignorance, comme a coutume de le faire le Védanta, et compare la Connaissance à ces perspectives vastes et dégagées dont le Véda parle fréquemment ; il s'agit des grandes étendues auxquelles s'élèvent ceux qui font effort dans le sacrifice, régions où trône Agni, comblé de sa propre joie (*ou*, victoire) (V-7-5) — cet être vaste qu'il crée pour son propre corps (V-4-6), l'immensité plane, le vaste sans obstacles. Il s'agit donc de l'Être infini du Déva que nous atteignons quand nous accédons au plan de la Vérité, et qui contient les trois fois sept sièges suprêmes d'Aditi la Mère, les trois naissances suprêmes d'Agni au sein de l'Infini, *anante antaḥ* (IV-1-7). L'Ignorance, elle, équivaut aux reliefs sinueux ou accidentés [19] qui emprisonnent les mortels, elle représente par conséquent l'existence mortelle limitée et divisée. L'Ignorance est en outre, c'est clair, la Diti du demi-vers suivant, Aditi figurant la Connaissance [20]. Diti, appelée aussi Danu, signifie division et les pouvoirs d'obstruction ou Vritras sont ses enfants, Danus, Danavas, Daityas, tandis qu'Aditi, c'est l'existence dans son infinité et la mère des dieux. Le Rishi désire une félicité féconde, autrement dit riche en activités divines produisant de nombreux résultats ; pour y parvenir, il faut conquérir toutes les richesses que renferme notre être mortel divisé, mais que nous refusent les Vritras et les Panis, et les maintenir dans l'Être divin infini, maintien que nous devons protéger de l'inclination habituelle de notre existence humaine, qui a tendance à faire de nous les esclaves de Danu ou Diti. L'idée est visiblement identique à celle que développe l'Isha Upanishad (verset 11), quand elle déclare que posséder la Connaissance et l'Ignorance, l'unité et la multiplicité dans le Brahman Un est la condition requise pour réaliser l'Immortalité. *(12)*

19. *cittim acittiṁ cinavad vi vidvān, pṛṣṭheva vītā vṛjinā ca martān. Vṛjina* veut dire sinueux, courbe, et sert dans le Véda à désigner les méandres du mensonge, par opposition à la rectitude franche de la Vérité ; mais le poète a naturellement en tête le sens du verbe *vṛj*, séparer, faire écran, et c'est ce sens verbal dans l'adjectif qui gouverne *martān*.

20. *ditiṁ ca rāsva aditim uruṣya.*

Nous arrivons alors aux sept voyants divins : « Les voyants insoumis ont proclamé le (*ou*, donné expression au) Voyant (le Déva, Agni), l'installant au-dedans dans la demeure de l'être humain ; de là (de cet être humain corporel) puisses-tu, ô Agni, toi qui aspires en travaillant (*ou*, toi l'exalté), *aryaḥ*, contempler grâce au progrès de tes mouvements ces (admirables) Transcendants (les divinités du Déva) dont tu dois avoir la vision [21] » (*rik 12*). Il s'agit de nouveau du voyage vers la vision de la Divinité. « Toi, ô Agni, toujours plus jeune, le guide parfait (dans ce voyage) pour l'interprète du mot, le verseur de Soma, l'ordonnateur du sacrifice, apporte-lui dans son labeur, ô lumineux, l'extase au vaste délice, toi qui combles le voyant (*ou*, l'auteur de l'action), *carṣaṇiprāḥ*, pour sa sauvegarde (*ou*, son essor). Oui, comme nous l'avons fait nous-mêmes dans notre désir de toi, ô Agni, avec nos mains, nos pieds, nos corps, tels ceux qui construisent un char par le travail de leurs deux bras (le Ciel et la Terre, *bhurijoḥ*), ainsi les sages penseurs dans leur quête de la Vérité s'en sont emparés (*ou*, ont réussi à l'atteindre) [22] » (*riks 13 et 14*). « Oui, puissions-nous naître comme les sept voyants illuminés de l'Aurore-Mère, créateurs suprêmes des dieux en nous ; puissions-nous devenir les Angiras, fils du Ciel, et resplendissants de pureté fracturer la montagne gorgée de richesses » (*rik 15*). Il est visiblement question ici des sept Voyants divins en tant qu'ordonnateurs suprêmes du sacrifice du monde, et de l'être humain conçu comme « devenant » ces sept voyants, c'est-à-dire les créant en lui et se changeant en ce qu'ils représentent, de même qu'il devient le Ciel et la Terre et les autres dieux ou, formulé autrement, engendre ou crée ou forme, *jan*, *kṛ*, *tan*, les naissances divines dans son être propre. *(13)*

On fait ensuite de l'exemple des pères humains le prototype de cette sublime réussite, un modèle pour cet immense devenir :

21. *kaviṁ śaśāsuḥ kavayo adabdhā, nidhārayanto duryāsu āyoḥ ;*
atas tvaṁ dṛśyān agna etān, paḍbhiḥ paśyer adbhutān arya evaiḥ.

22. *ṛtaṁ yemuḥ sudhya āśuśāṇāḥ.*

« Oui, tout comme les Anciens, nos premiers pères, ô Agni, cherchant à posséder la Vérité ont atteint, interprètes du Mot, la pureté même et la splendeur de la lumière, eux, fendant la terre (l'être matériel), ont découvert les cramoisies (Aurores ou Vaches) ; parfaits dans leur action, parfaits de brillance, chercheurs de la divinité, dieux eux-mêmes forgeant comme fer les Naissances (*ou*, forgeant les naissances divines comme fer), faisant d'Agni une pure flamme et accroissant Indra, ils ont atteint et embrassé (*ou*, se sont assemblés autour de) l'immensité (*ou*, l'océan) des Vaches de Lumière, *gavyam ūrvam* ; ce qu'on prenait pour les troupeaux de la Vache dans un riche pâturage se révéla être, vu de près, les naissances des dieux en nous, ô Puissant ; ensemble ils illuminèrent les étendues (*ou*, réalisèrent les vastes illuminations ou régals ou désirs) des mortels et, aspirants (*ou*, guerriers), œuvrèrent à la croissance de l'être supérieur[23] » (*riks 16* à *18*). De toute évidence ceci ne fait que répéter, sous une autre forme, la double idée qui veut qu'on possède les richesses de Diti tout en préservant Aditi. « Nous avons fait le travail pour toi, sommes devenus parfaits dans nos actes ; les Aurores dispersant loin leur lumière ont fait resplendir (*ou*, se sont établies dans, *ou*, ont pris pour robe) la Vérité, resplendir Agni le prodigue dans la multitude de ses aspects et la plénitude de son délice, resplendir magnifiquement l'œil (*ou*, la vision) de la brillante Divinité » (*rik 19*). *(14)*

Les Angiras sont une nouvelle fois mentionnés en IV-3-11, et certaines des expressions qui préparent ce vers méritent d'être signalées ; car dans le Véda, on ne le répétera jamais assez, bien comprendre chaque vers demande qu'on le replace dans son contexte, dans la pensée du Sukta, en se référant à tout ce qui précède et à tout ce qui suit. L'hymne au début exhorte les hommes à créer en eux Agni qui sacrifie dans la vérité, le créer sous forme de lumière dorée (*hiraṇyarūpam*, l'or symbolisant

23. *ā yūtheva kṣumati paśvo akhyad, devānāṁ yaj janimā anti ugra ; martānāṁ cid urvaśīr akṛpran, vṛdhe cid arya uparasya āyoḥ.*

toujours la lumière solaire de la Vérité, *ṛtaṁ jyotiḥ*), avant que l'Ignorance puisse se constituer[24] (*rik 1*). Le dieu est prié de s'éveiller à ce que l'homme fait et à sa vérité, étant lui-même « celui qui, conscient de la Vérité, place justement la pensée[25] » (*rik 4*), car tout mensonge n'est que cette Vérité mal placée. Il doit rapporter aux diverses divinités ou pouvoirs divins de l'Être divin chaque erreur, péché ou défaut chez l'homme, pour que celui-ci en soit débarrassé et soit finalement déclaré irréprochable aux yeux de la Mère infinie[26] (I-24-15), ou pour l'existence infinie comme spécifié ailleurs (V-82-6). *(15)*

Viennent ensuite, aux neuvième et dixième vers, plusieurs formules exprimant toutes l'idée de l'existence humaine et divine unifiée, Diti et Aditi ensemble, cette dernière fondant, gouvernant et inondant la première : « La Vérité gouvernée par la Vérité (c'est-à-dire l'humaine par la divine), c'est cela que je veux, ô Agni, ce que la Vache produit de pas mûr (*ou*, pas cuit) comme ce qui en elle est mûr (*ou*, cuit) et miellé (là aussi, les fruits humains imparfaits et les fruits divins parfaits et pleins de félicité que procure la conscience et l'existence universelles) ; elle (la vache), bien que noire (Diti, l'existence obscure et divisée), par son fondement lumineux nous nourrit avec un lait de même nature (*ou*, avec l'eau des fleuves qui l'accompagnent)[27]. Par la Vérité inondé, par le lait des hauteurs, Agni, le Taureau, le Mâle, vagabonde impassible, établissant l'étendue (le vaste espace ou la manifestation) ; le Taureau pommelé a trait le pis brillant » (*riks 9 et 10*). L'opposition symbolique entre la pureté blanche et radieuse de l'Un, origine, siège et fondement, et l'aspect bigarré de la Vie telle qu'elle se manifeste dans le triple monde revient fréquemment dans le Véda ; comme les autres images, celle du Taureau pommelé (Prishni) et de la toute blanche mamelle ou

24. *purā tanayitnor acittāt.*
25. *ṛtasya bodhi ṛtacit svādhīḥ.*
26. *aditaye anāgasaḥ*
27. *jāmaryeṇa payasā.*

source des eaux ne fait donc que reprendre l'idée des multiples manifestations de la vie humaine purifiée, assagie, nourrie par les eaux de la Vérité et de l'Infini. *(16)*

Pour terminer, le Rishi aborde le couple si souvent évoqué des Vaches lumineuses et des Eaux : « Par la Vérité les Angiras ont fracturé et, d'un jet, scindé la montagne, retrouvant les Vaches rayonnantes ; dans leur essor (*ou*, joyeusement) ces âmes humaines s'assemblèrent autour de (*ou*, embrassèrent) l'Aurore et (le monde de) Svar se manifesta avec la naissance d'Agni. Par la Vérité, ô Agni, les eaux divines, immortelles, libres, roulant leurs flots de miel, tel un cheval qui galope le poitrail tendu en avant, se sont ruées en torrents éternels » (*riks 11 et 12*). Ces quatre vers sont supposés fixer en fait les conditions préliminaires de l'exploit que représente la conquête de l'Immortalité. Ce sont les symboles du grand Mythe, le mythe des Mystiques, qui leur a permis de dissimuler au profane et, hélas ! avec succès aussi à leur descendance, leur suprême expérience spirituelle. Qu'il s'agisse de symboles occultes, d'images destinées à révéler la vérité qu'ils protégeaient, mais seulement à l'initié, à l'adepte, au voyant, Vamadéva le souligne lui-même au dernier vers de ce même hymne en termes magnifiquement limpides : « Tout ceci dit pour toi qui a la Connaissance, ô Agni, ô Créateur, ce sont des paroles pour guider, des paroles secrètes, l'expression d'une sagesse claire-voyante qui révèle son sens au voyant ; moi l'illuminé je les ai proférées en me servant de mots et de pensées[28] » (*rik 16*). Paroles secrètes qui ont bien su garder leur secret, ignoré du prêtre, du ritualiste, du grammairien, du pandit, de l'historien, du mythologue, pour qui elles sont restées langue des ténèbres ou signe de confusion, et non ce qu'elles étaient jadis pour nos ancêtres, nos pères suprêmes, et pour leur postérité illuminée : *niṇyā vacāṁsi nīthāni nivacanā kāvyāni*. (IV-3-16) *(17)*

28. *etā viśvā viduṣe tubhyaṁ vedho, nīthāni agne niṇyā vacāṁsi ;*
nivacanā kavaye kāvyāni, aśaṁsiṣaṁ matibhir vipra ukthaiḥ.

Chapitre XX

Le Lévrier céleste

La légende des Angiras comporte encore deux éléments récurrents que nous devons tenter d'éclaircir davantage si nous voulons maîtriser entièrement cette conception védique de la Vérité et de la découverte des illuminations de l'Aurore par nos premiers Pères : il nous faut déterminer qui est Sarama et quelle est la fonction exacte des Panis, deux problèmes de l'exégèse védique qui sont intimement liés. Que Sarama soit une sorte de pouvoir de la Lumière, et probablement de l'Aurore, ne fait aucun doute ; car une fois que nous avons compris que les démêlés d'Indra avec d'une part les voyants aryens originels et de l'autre les fils de la Caverne n'est pas une bizarre déformation de l'histoire indienne primitive, mais une lutte symbolique entre les pouvoirs de la Lumière et les pouvoirs de l'Obscurité, — Sarama, qui guide la recherche des troupeaux rayonnants et découvre en même temps le chemin et le repaire secret dans la montagne, doit annoncer l'aurore de la Vérité dans le mental humain. Et si nous nous demandons quel est, parmi les facultés nous servant à découvrir la vérité, ce pouvoir qui chez nous fait ainsi émerger de l'obscurité de l'inconnu la vérité qu'elle cache, nous pensons immédiatement à l'intuition. Car Sarama n'est pas Sarasvati, elle n'est pas l'inspiration, même si leurs noms se ressemblent. Sarasvati nous apporte le flot entier de la connaissance ; elle est ou elle éveille le grand fleuve, *maho arṇaḥ*, et illumine de sa plénitude toutes les pensées [1] (I-3-12). Sarasvati possède et est le flot de la Vérité ; Sarama est celle qui voyage, qui prend la route et cherche, qui ne possède pas elle-même mais plutôt retrouve ce qui a disparu. Et elle n'est pas non plus la révélation intégrale, la Préceptrice de l'homme, comme la déesse Ila ; car même quand ce

1. *dhiyo viśvā vi rājati.*

qu'elle cherche est trouvé, elle ne s'en empare pas mais prévient seulement les voyants et leurs auxiliaires divins, qui doivent alors lutter pour acquérir la lumière ainsi découverte. *(1)*

Voyons cependant ce que le Véda lui-même dit de Sarama. Un vers, I-104-5, ne cite pas son nom, l'hymne lui-même ne concernant ni les Angiras ni les Panis, mais décrit pourtant assez précisément le rôle qui lui est attribué dans le Véda : « Quand celle-ci, la conductrice, devint visible, elle alla, connaissante, vers le séjour qui est comme la maison du Dasyu[2] ». Voilà donc les deux caractéristiques essentielles de Sarama : elle sait d'avance, la connaissance chez elle précède la vision, jaillit instinctivement au moindre indice et, grâce à cette connaissance, elle guide le reste des facultés et pouvoirs divins dans leur recherche. Et puis elle les mène vers ce séjour, *sadanam*, demeure des Destructeurs, située à l'autre pôle de l'existence, à l'antipode du siège de la Vérité, *sadanam ṛtasya* (I-164-47, VII-36-1), dans la caverne ou cachette de l'obscurité, *guhāyām*, tout comme la maison des dieux se situe dans la caverne ou le secret de la lumière. Autrement dit, Sarama est ce pouvoir descendu de la Vérité superconsciente, qui nous conduit vers la lumière enfouie en nous-mêmes, dans le subconscient. Tout cela caractérise à merveille l'intuition. *(2)*

Seuls quelques rares hymnes du Véda citent nommément Sarama, et c'est chaque fois dans le cadre de l'exploit des Angiras ou de la conquête des plans supérieurs de l'existence. Le plus important de ces hymnes est le Sukta des Atris, V-45, déjà mentionné dans notre étude des Angiras Navagvas et Dashagvas. Les trois premiers vers résument la prouesse : « Tranchant la montagne du ciel par les mots, il les découvrit ; les radieuses de l'Aurore imminente s'exilèrent ; il trouva celles qui étaient enfermées dans l'enclos ; Svar surgit ; un dieu ouvrit les portes humaines. Le Soleil développa amplement sa puissance et sa gloire ; la Mère des vaches (l'Aurore), sciemment, arriva de l'immensité ; les fleuves inondèrent les déserts, les flots emportèrent

2. *prati yat syā nīthā adarśi dasyor, oko na acchā sadanaṁ jānatī gāt.*

les rives, le ciel se raidit comme un pilier solidement fixé. Ce que contenait la montagne en gestation s'avança vers ce Mot pour la naissance suprême des Puissantes (Rivières *ou*, moins certainement, Aurores) ; la montagne se fendit en deux, le ciel fut parfait (*ou*, s'accomplit) ; les illuminantes distribuèrent l'étendue (*ou*, façonnèrent la terre) » (*rik 1 à 3*). Le Rishi parle ici d'Indra et des Angiras, comme l'indique le reste de l'hymne et comme l'attestent d'ailleurs les expressions utilisées ; car celles-ci correspondent aux formules rituelles du mythe des Angiras, et répètent mot pour mot les expressions dont se servent continuellement les hymnes sur la délivrance de l'Aurore, des Vaches et du Soleil. Nous savons ce qu'elles signifient. La montagne de notre triple existence déjà constituée, dont le sommet touche le ciel, est fendue en deux par Indra et les illuminations cachées en jaillissent ; l'essor des brillants troupeaux manifeste Svar, le ciel supérieur du superconscient (*rik 1*). Le soleil de la Vérité diffuse toute la force et la gloire de sa lumière, l'Aurore intérieure arrive de l'immensité lumineuse toute imprégnée de connaissance — *jānatī gāt*, la même expression servant à désigner celle qui conduit à la maison du Dasyu en I-104-5 et Sarama en III-31-6 —, les fleuves de la Vérité, représentant le débordement de son être et son mouvement, *ṛtasya preṣā* (I-68-1 à 3), descendent précipitamment et leurs flots torrentueux creusent ici-bas un chenal pour leurs eaux ; le ciel, l'être mental, rendu parfait, solide comme un pilier bien conçu, peut désormais soutenir la vaste Vérité de la vie supérieure ou immortelle qui se manifeste, et la grandeur de cette Vérité peut se loger ici dans l'être physique tout entier (*rik 2*). L'accouchement de ce que la montagne porte en son sein, *parvatasya garbhaḥ* — les illuminations constituant la pensée à sept têtes, *ṛtasya dhītiḥ*, libérées sous l'impulsion du mot inspiré —, entraîne la naissance suprême des sept grands fleuves, formant la substance de la Vérité mise rapidement en mouvement, *ṛtasya preṣā* (*rik 3*). *(3)*

Puis, après l'invocation d'Indra et d'Agni « avec les mots du discours parfait (*ou*, les hymnes) qui plaisent aux dieux » — car

ces paroles permettent aux Maruts (pouvoirs de la Vie qui gagnent la pensée, comme on le verra par la suite) d'accomplir les sacrifices, étant ces voyants qui grâce à leur sagesse clair-voyante s'acquittent bien de la tâche sacrificielle [3] (*rik 4*) —, après, donc, le Rishi fait parler les hommes, et on les entend s'exhorter et s'encourager mutuellement à réitérer l'exploit des Pères pour obtenir les mêmes divins résultats : « Allons maintenant, devenons aujourd'hui parfaits dans nos pensées, détruisons la souffrance et l'inquiétude, adoptons le bien supérieur [4] ; rejetons toujours loin de nous les choses hostiles (tout ce qui attaque et divise, *dveṣāṁsi*) ; avançons vers le Maître du sacrifice. Allons, amis, créons en nous la Pensée (manifestement la pensée à sept têtes des Angiras), elle, la Mère (Aditi ou l'Aurore), qui ouvre le passage de l'enclos de la Vache » (*riks 5 et 6*). On voit clairement de quoi il s'agit ; c'est dans des passages comme ceux-ci que le sens profond du Véda se dépouille à moitié du voile du symbole. *(4)*

Le Rishi évoque ensuite le grand et vénérable exemple que les hommes sont invités à suivre, l'exemple des Angiras, le succès de Sarama : « Ici la pierre fut mise en mouvement, grâce à quoi les Navagvas chantèrent l'hymne pendant dix mois ; Sarama en route vers la Vérité découvrit les vaches ; l'Angiras rendit toutes les choses vraies. Alors, quand apparut cette Vaste (Usha, représentant Aditi l'Infinie) [5], tous les Angiras rejoignirent les vaches (ou plutôt peut-être, bougèrent ensemble grâce aux illuminations, symbolisées par les vaches ou les rayons) ; la fontaine de celles-ci (les illuminations) jaillit dans le monde suprême ; Sarama découvrit les vaches en suivant le chemin de la Vérité » (*riks 7 et 8*). C'est grâce au mouvement de Sarama, nous le voyons ici, allant droit à la Vérité sur le chemin de la Vérité que les sept voyants, représentant la pensée à sept têtes ou aux sept rayons d'Ayasya et de Brihaspati, trouvent toutes les illuminations secrètes et, grâce

3. *ukthebhir hi ṣmā kavayaḥ suyajñā... maruto yajanti.*
4. *eto nu adya sudhyo bhavāma, pra ducchunā minavāma ā varīyaḥ.*
5. *mātā devānām aditer anīkam.*

au pouvoir de ces illuminations, arrivent tous ensemble, comme nous l'a déjà dit Vasishtha, dans l'immensité plane, *samāne ūrve*, d'où l'Aurore est descendue avec la connaissance, *ūrvād jānatī gāt* (*rik 2*), ou, pour reprendre la formule de notre extrait, quand apparut cette Vaste, à savoir la Conscience infinie. Là, unis, ils sont, comme l'expliquait Vasishtha, réconciliés dans la connaissance et ne se disputent plus [6] (VII-76-5) ; autrement dit les sept ne font plus qu'un, comme indiqué dans un autre hymne (IV-51-4) ; ils deviennent l'Angiras unique aux sept bouches, image correspondant à celle de la pensée à sept têtes, et c'est cet Angiras unique et unifié « qui rend toutes choses vraies », à la suite de la découverte de Sarama (*rik 7*). La Volonté du Voyant, parfaite, unie, harmonisée, corrige tout mensonge et toute perversité, et transforme toute la pensée, la vie et l'action en expressions de la Vérité. Dans cet hymne aussi, l'action de Sarama est précisément celle de l'Intuition, qui va directement à la Vérité en suivant le chemin direct de la Vérité, et non les voies tortueuses du doute et de l'erreur, et qui délivre la Vérité du voile de l'obscurité et des fausses apparences ; ce sont les illuminations qu'elle découvre qui permettent au mental clair-Voyant d'atteindre la révélation complète de la Vérité. Le reste de l'hymne évoque : — le lever du soleil aux sept chevaux, montant vers son « domaine qui pour lui se déploie largement au terme du long voyage » ; — l'Oiseau véloce et le jeune Voyant atteignant l'un le Soma et l'autre ce champ des vaches lumineuses (*rik 9*) ; — l'ascension du Soleil vers « le lumineux Océan », qu'il traverse « comme un navire guidé par les penseurs » ; — et la descente sur les hommes de l'eau de cet océan en réponse à leur appel (*rik 10*). Dans cette eau la pensée septuple des Angiras est établie par le voyant humain (*rik 11*). Si nous nous rappelons que le Soleil représente la lumière de la connaissance superconsciente ou consciente-de-Vérité, et l'océan lumineux les royaumes du superconscient avec leurs trois fois sept sièges de la Mère, Aditi, nous n'aurons aucun mal à saisir le

6. *saṅgatāsaḥ saṁ jānate na yatante mithas te.*

sens de ces expressions symboliques[7]. Il s'agit de cette réalisation sublime du but suprême, que prépare le succès total des Angiras, leur ascension conjointe au plan de la Vérité, exploit lui-même préparé par Sarama et sa découverte des troupeaux. *(5)*

Un autre texte, l'hymne III-31 de Vishvamitra, est d'une importance capitale à cet égard : « Agni (la Force divine) est né, tremble sa flamme de l'offrande, pour le sacrifice aux (*ou*, pour atteindre les) Fils puissants du Rutilant (le Déva, Rudra) ; grand est leur enfant, grande la naissance, grand le mouvement du Conducteur des chevaux brillants (Indra, le Mental divin), grâce aux sacrifices. Les victorieuses (aurores) l'accompagnent dans son combat, par la connaissance, elles font naître une grande lumière, la délivrant de l'obscurité ; sciemment, les Aurores montent jusqu'à lui, Indra est devenu le seul seigneur des vaches lumineuses. Les vaches qui étaient dans la place forte (des Panis), les penseurs leur taillèrent une issue ; utilisant leur mental, les sept voyants les lancèrent en avant (*ou*, en haut vers le Suprême), ils découvrirent le chemin (le but ou le champ d'action du voyage) complet de la Vérité ; les connaissant (les sièges suprêmes de la Vérité), Indra y pénétra par l'obéissance[8] » (*riks 3* à *5*). Il s'agit comme d'habitude de la grande naissance, de la grande lumière, du grand mouvement divin de la connaissance de la Vérité, avec la découverte du but et l'accès des dieux et des voyants aux plans suprêmes situés plus haut. Puis il est question du rôle de Sarama dans cette entreprise. « Quand Sarama trouva la faille dans la montagne, il (*ou peut-être*, elle, Sarama) fit en sorte que le grand et suprême chemin (*ou*, but) ne s'interrompe plus. Sa course parfaite le conduisit au-devant des impérissables (les vaches invulnérables de l'Aurore) ; le sachant, elle se dirigea la première

7. C'est cette lecture qui nous permet de comprendre aisément plusieurs expressions désormais obscures du Véda, comme par exemple en VIII-68-9 : « Puissions-nous dans nos batailles conquérir avec ton aide la grande richesse dans les eaux et dans le Soleil », *apsu sūrye mahad dhanam*.

8. *vīḷau satīr abhi dhīrā atṛndan, prācā ahinvan manasā sapta viprāḥ ;*
viśvām avindan pathyām ṛtasya, prajānann it tā namasā viveśa.

vers leur cri » (*rik 6*). Là encore c'est l'Intuition qui guide ; ayant la connaissance, elle prend la tête et s'élance aussitôt vers la voix des illuminations cachées, vers l'endroit où la montagne, si solidement bâtie et apparemment impénétrable (*vīḷu*, *dṛḍha*), présente une fissure où peuvent s'introduire les chercheurs. *(6)*

Le reste de l'hymne continue à décrire l'exploit des Angiras et d'Indra : « Il s'avança, lui le voyant le meilleur de tous, il les traita amicalement ; la montagne céda le fruit de ses entrailles au parfait travailleur ; puissamment viril, escorté par les jeunes (les Angiras), il obtint la plénitude des richesses qu'il cherchait ; puis entonnant l'hymne de lumière, il devint subitement un Angiras. Prenant sous nos yeux la forme et la mesure de chaque chose existante, il connaît toutes les naissances, il tue Shushna » ; autrement dit le Mental divin revêt l'aspect correspondant à chaque chose existant dans le monde, révèle son image et son intention divines vraies, et abat la fausse force qui déforme la connaissance et l'action. « Lui qui cherche les vaches, en route vers le siège du ciel, chantant l'hymne, lui l'Ami délivre ses amis de toutes les imperfections (empêchant la juste expression de soi). Leur mental recherchant la lumière (les vaches), ils entrèrent dans leurs séjours par les mots de l'illumination, créant le chemin vers l'Immortalité [9]. Là se trouve leur vaste domaine, la Vérité, qui leur permit de s'emparer des mois (les dix mois des Dashagvas). Ayant une vision harmonisée (*ou*, parfaite), ils se réjouirent dans leur propre demeure (Svar), trayant le lait de l'antique semence des choses. Leur cri (du Mot) réchauffa complètement ciel et terre (c'est-à-dire créa la brûlante clarté, *gharma* (IV-55-6), *taptaṁ ghṛtam* (IV-1-6), ce que produisent les vaches solaires) ; ils campèrent solidement dans ce qui était né, ils établirent dans les vaches les héros (c'est-à-dire installèrent la combativité dans la lumière de la connaissance) » (*riks 7 à 10*). *(7)*

« Indra, le tueur de Vritra, grâce à ceux qui étaient nés (les fils du sacrifice), grâce aux offrandes, aux hymnes d'illumination, fit

9. *ni gavyatā manasā sedur arkaiḥ kṛṇvānāso amṛtatvāya gātum.*

surgir les Brillantes ; la Vache, immense et délectable (la vache Aditi, la Conscience supérieure vaste et pleine de félicité *ou* triomphante), lui apportant la suave nourriture (le miel coupé de *ghṛta*), le lui donna comme si c'était son lait. Et aussi pour le Père (le Ciel) ils préparèrent une demeure immense et pleine de flamboyante énergie ; parfaits exécutants, ils en eurent alors une vision totale. Offrant leur large soutien aux Parents (le Ciel et la Terre) et siégeant dans ce monde supérieur, ils en embrassèrent toute l'extase. Quand pour la ségrégation (du mal et de la fausseté) la Pensée vaste s'empare de lui, occupant chaque jour davantage la terre et le ciel, lui qui détient la parole juste et sereine, le verbe irréprochable, alors à lui, Indra, se donnèrent toutes les énergies irrésistibles. Ayant découvert le vaste Champ, multiforme, délicieux (l'immense champ des vaches, Svar), il dépêcha ensemble pour ses amis tout ce qui se meut (le mouvant troupeau). Éclatant de lumière, Indra avec l'aide des âmes humaines (les Angiras) donna naissance conjointement au Soleil, à l'Aurore, au Chemin, à Agni » (*riks 11 à 13 et 15*). *(8)*

Et dans les derniers vers les mêmes symboles se répètent, et s'y ajoute cette célèbre image de la pluie qui a été si mal comprise : « Pour conquérir, je rénove l'Ancienne Naissance. Élimine tous ceux, nombreux, non divins, qui nous veulent du mal et, ô Maghavan, établis Svar en nous pour notre possession (et régal). Les pluies purifiantes se déploient devant nous (prenant la forme des eaux) ; fais-nous passer sur leur autre rive qui est l'état de paix et de félicité. Ô Indra, guerroyant sur ton char, protège-nous de l'ennemi ; vite, vite, fais de nous les conquérants des Vaches. Le Tueur de Vritra, le Maître des Vaches a révélé (aux hommes) les vaches ; il est entré avec ses lois (*ou*, luisances) éclatantes chez ceux qui étaient noirs (dépourvus de lumière, comme les Panis) ; par la vérité manifestant les vérités heureuses (les vaches de vérité), il a ouvert toutes ses propres portes[10] » (*riks 19 à 21*) ; autrement dit, il ouvre les portes de son monde

10. *pra sūnṛtā diśamāna ṛtena duraś ca viśvā avṛṇod apa svāḥ.*

à lui, Svar, après avoir fracturé, en violant notre obscurité [11], les « portes humaines » maintenues fermées par les Panis. *(9)*

Ainsi s'achève cet hymne remarquable dont j'ai traduit la plus grande partie parce qu'il fait ressortir de façon saisissante le caractère mystique et hautement psychologique de la poésie védique tout en soulignant superbement, de ce fait, la nature de l'imagerie au sein de laquelle évolue Sarama. Les autres allusions à Sarama dans le Rig-Véda n'ajoutent rien d'essentiel à cette conception. Elle est brièvement mentionnée en IV-16-8 : « Quand tu arrachas les eaux à la montagne, Sarama se manifesta à toi ; ainsi toi, notre guide, célébré par les Angiras, brise les enclos des Vaches et tires-en pour nous d'abondantes richesses. » C'est l'Intuition qui, préfigurant le Mental divin, se révèle à lui quand émergent les eaux, les ruissellements de la Vérité qui s'échappent de la montagne où ils étaient confinés par Vritra (IV-16-7) ; et c'est à l'Intuition que ce dieu Indra fait appel pour guider notre sauvetage de la Lumière et la conquête de la grande richesse enfouie dans le roc, verrouillée derrière les portes de la forteresse des Panis. *(10)*

Sarama est également citée dans l'hymne I-72 de Parashara Shaktya, un des Suktas qui contribuent le mieux à éclairer le sens de l'imagerie védique, comme du reste la plupart des hymnes de Parashara, poète très lumineux qui aime toujours à écarter un peu plus qu'un léger coin du voile jeté par le mystique. L'hymne est bref, je vais donc le traduire en entier : « Il a formé en nous les sagesses clair-voyantes de l'éternel Ordonnateur des choses, tenant en main les multiples pouvoirs des divinités (les pouvoirs des Purushas divins) [12] ; puisse Agni devenir le maître du trésor de ces richesses (divines), créant ensemble toutes les choses immortelles. Tous les immortels, les sages (non limités par l'ignorance), qui le cherchaient, ont trouvé en nous l'Enfant (le Veau de la Vache Aditi) qui est partout ; détenant la

11. *antaḥ kṛṣṇān gāt.*
12. *naryā purūṇi.*

Pensée, ils parvinrent à la splendeur (glorieuse) d'Agni dans ce séjour suprême, but de leur laborieux voyage. Quand, ô Agni, pendant trois années (les trois saisons ou périodes symboliques correspondant peut-être à la traversée des trois cieux du mental), eux, purs, t'eurent servi et adoré, toi le pur, avec le *ghṛta* (la clarté de la lumière), ils obtinrent les noms sacrificiels et, leurs corps ayant réalisé une naissance parfaite, se mirent en mouvement (vers le ciel suprême). Ayant découvert (*ou*, connu) et atteint les vastes Ciel et Terre, les maîtres du sacrifice avec leur puissance impétueuse (*ou*, les fils de Rudra) les portèrent en avant ; s'étant emparé de l'hémisphère supérieur le mortel les connut (*ou*, le mortel s'éveilla à la connaissance) et devint conscient d'Agni qui siégeait dans le domaine suprême. Le connaissant parfaitement (*ou*, en harmonie avec lui), ils s'approchèrent et s'agenouillèrent devant lui avec leurs épouses (les énergies féminines des dieux) et se prosternèrent devant celui qui mérite notre soumission ; se purgeant (*ou peut-être*, dépassant les limites du ciel et de la terre), ils formèrent leurs propres (leurs justes ou divins) corps, amis protégés chacun par le regard de l'Ami. Quand les maîtres du sacrifice eurent trouvé cachés en toi les trois fois sept plans secrets, unanimes ils s'en servirent pour protéger l'Immortalité. Veille sur les troupeaux, mobiles et immobiles. Ô Agni, toi qui sais toutes les manifestations de connaissance des mondes (*ou*, des peuples), établis sans interruption tes forces pour la vie ; connaissant en nous les chemins du voyage des dieux (*ou*, vers les dieux), tu t'es fait leur messager infatigable et le porteur des offrandes. Les sept Puissants du ciel (les fleuves), ajustant parfaitement la pensée, connaissant la Vérité, discernèrent les portes de la Félicité (*ou*, du trésor) ; Sarama trouva l'enclos fortifié, l'étendue des vaches rayonnantes, grâce auxquels la créature humaine jouit de la béatitude (des richesses suprêmes). Ceux qui ont entrepris tout ce qui porte un beau (*ou*, juste) fruit ont créé le chemin vers l'Immortalité ; avec les Grands, dans la grandeur, la terre se fit large ; Aditi, la Mère infinie, est venue avec ses fils pour la soutenir. Quand les Immortels créèrent les

deux yeux du ciel (probablement identiques aux deux pouvoirs de vision du Soleil, les deux chevaux d'Indra), ils plantèrent en lui la gloire resplendissante ; alors ce fut comme si des fleuves coulaient vers le bas, libérés ; les juments rouges descendant, ô Agni, eurent la connaissance. » *(11)*

Ainsi va cet hymne de Parashara, traduit aussi littéralement que possible, au risque même de paraître maladroit. Il célèbre tout du long, comme on s'en aperçoit dès le premier coup d'œil, la connaissance, la Vérité, une Flamme divine difficile à distinguer de la Divinité suprême, l'Immortalité, l'ascension des dieux, ou pouvoirs divins, à l'aide du sacrifice vers leur statut divin, leurs noms suprêmes, leurs formes justes, la gloire éclatante d'un état sublime avec ses trois fois sept sièges de la Divinité. Il ne peut s'agir que de cette ascension des pouvoirs divins *en l'homme*, qui, renonçant à leurs apparences cosmiques ordinaires, montent vers la splendide Vérité au-delà, ce que confirme d'ailleurs Parashara lui-même quand il dit que cette action des dieux permet au mortel de s'éveiller à la connaissance et de découvrir Agni établi dans le séjour et but suprême[13] (I-72-4). Que vient faire Sarama dans un hymne pareil, si elle n'est pas elle-même un pouvoir de la Vérité, si ses vaches ne sont pas les rayons d'une aurore divinement illuminatrice ? Quel rapport y a-t-il entre les vaches d'anciennes tribus rivales ou les chamailles sanguinaires de nos ancêtres aryens et dravidiens, s'accusant mutuellement de pillage et vol de bétail, et cette lumineuse apocalypse de l'Immortalité et de la Divinité ? Que sont du reste ces fleuves qui pensent, connaissent la Vérité et découvrent des portes cachées ? Ou faut-il persister à dire qu'il s'agissait des rivières du Punjab, confisquées par la sécheresse ou par les Dravidiens, Sarama étant pour sa part une figure mythique symbolisant une ambassade aryenne ou bien une simple aurore naturelle ? *(12)*

Un hymne du dixième Mandala est entièrement consacré à cette « ambassade » de Sarama, c'est le « Colloque de Sarama et

13. *vidan marto nemadhitā cikitvān, agniṁ pade parame tasthivāṁsam.*

des Panis », en X-108 ; mais il n'ajoute rien d'essentiel à ce que nous savons déjà d'elle, et sert avant tout à préciser notre conception des maîtres du trésor de la caverne. Notons cependant que, ni dans cet hymne ni dans les autres que nous avons relevés, on ne fait la moindre allusion à l'image du lévrier divin, probablement inventée plus tard pour Sarama après qu'eut évolué la symbolique védique. C'est assurément la brillante déesse aux beaux pieds qui attire les Panis et qu'ils désirent avoir pour sœur — faisant d'elle non pas un chien pour garder leur troupeau, mais quelqu'un qui possédera une part de leurs richesses. L'image du lévrier céleste n'en est pas moins superbement bien choisie et saisissante, et tout dans cette légende en préparait l'apparition. Un des premiers hymnes (I-62) mentionne, il est vrai, un fils pour qui Sarama « obtint de la nourriture », une interprétation ancienne expliquant la formule par une histoire, celle d'un lévrier Sarama qui posait comme condition à sa recherche des vaches perdues l'obtention d'une part de la nourriture sacrificielle pour sa progéniture. Mais il s'agit là visiblement d'une explication forgée de toutes pièces que rien dans le Rig-Véda lui-même ne justifie. Le Véda dit en effet : « Dans le sacrifice (*ou* plus vraisemblablement, au cours de la recherche des vaches par Indra et les Angiras) Sarama découvrit un fondement pour le Fils [14] » (I-62-3) ; car c'est ce que semble vouloir dire ici le mot *dhāsim*. Le fils est très probablement l'enfant né du sacrifice, métaphore constante dans l'imagerie védique, et non la descendance canine de Sarama. Il existe des expressions similaires dans le Véda, comme en I-96-4, « Matarishvan (Vayu, dieu de la Vie), augmentant le nombre des choses désirables (les buts supérieurs de l'existence), découvrit Svar, découvrit le chemin pour le Fils [15] », où le sujet traité est évidemment le même, mais le fils n'a rien à voir avec une vulgaire portée de chiots. *(13)*

Les deux chiens de Sarama, messagers de Yama, sont mentionnés dans un hymne tardif du dixième Mandala, mais

14. *vidat saramā tanayāya dhāsim.*
15. *mātariśvā puruvārapuṣṭir vidad gātuṁ tanayāya svarvit.*

sans qu'il soit dit que Sarama est leur mère. Le passage figure dans le fameux « Hymne funéraire », X-14, et il vaut la peine de noter ce que sont réellement dans le Véda Yama et ses deux chiens. Une conception postérieure fait de Yama le dieu de la Mort qui possède en propre un monde spécial ; mais, dans le Rig-Véda, il semble avoir été à l'origine un aspect du Soleil — l'Isha Upanishad elle-même, bien plus tard, se servira du nom pour désigner le Soleil —, puis l'un des deux enfants jumeaux du Seigneur resplendissant de la Vérité. Il est le gardien du Dharma, la loi de la Vérité [16], condition nécessaire à l'Immortalité, et par conséquent lui-même le gardien de l'Immortalité. Son monde, c'est Svar, le monde de l'Immortalité [17], où, comme déclaré en IX-113-7, réside la Lumière indestructible, où s'est établi Svar [18]. En réalité, l'hymne X-14 n'est pas tant une glorification de la Mort qu'une glorification de la Vie et de l'Immortalité. Yama et les Pères ont découvert jadis le chemin conduisant à ce monde, ce pâturage des vaches, d'où l'ennemi ne peut emporter les troupeaux rayonnants [19] (*rik 2*). L'âme du mortel qui gravit le ciel reçoit l'ordre de « dépasser les deux chiens de Sarama, ces chiens aux quatre yeux et au pelage multicolore, sur le bon chemin (*ou*, chemin de la perfection ou de l'accomplissement) » (*rik 10*). De ce chemin qui monte au ciel ils sont les gardiens aux quatre yeux, protégeant l'homme en route par leur vision divine [20] (*rik 11*), et Yama est prié de les donner comme escorte à l'âme itinérante. Ces chiens sont « nomades, difficiles à contenter » et circulent parmi les hommes, eux les messagers du seigneur de la Loi. Et l'hymne implore : « Puissent-ils (les chiens) nous redonner ici aujourd'hui dans ce triste (monde) la félicité, afin que nous puissions contempler le Soleil » (*rik 12*). L'hymne est resté fidèle

16. *satyadharma.*
17. *amṛte loke akṣite.*
18. *yatra jyotir ajasraṁ, yasmin loke svar hitam.*
19. *yamo no gātuṁ prathamo viveda, naiṣā gavyūtir apabhartavā u, yatrā naḥ pūrve pitaraḥ pareyuḥ.*
20. *yau te śvānau yama rakṣitārau caturakṣau pathirakṣī nṛcakṣasau.*

aux notions védiques primitives, la Lumière et la Félicité et l'Immortalité, et ces chiens de Sarama possèdent les caractéristiques essentielles de Sarama, la vision, l'ampleur du mouvement, le pouvoir d'emprunter le chemin qui mène au but. Sarama conduit vers l'étendue des vaches ; ces chiens protègent l'âme dans son voyage vers le pâturage invulnérable, le champ, *kṣetra*, des troupeaux lumineux et impérissables. Sarama nous amène à la Vérité, à la vision solaire qui conduit à la Béatitude ; ces chiens apportent à l'homme le bonheur dans ce monde de souffrance, pour qu'il puisse voir le Soleil. Que Sarama symbolise la déesse aux beaux pieds pressée d'aboutir ou le lévrier céleste, mère de ces vagabonds protecteurs du chemin, l'idée reste la même : un pouvoir de la Vérité qui cherche et découvre, qui grâce à une divine clairvoyance trouve la Lumière cachée et l'Immortalité refusée. Mais c'est à cette recherche et à cette découverte que se limite sa fonction. *(14)*

Chapitre XXI

Les fils de l'Obscurité

Faire de l'histoire des Angiras, Indra et Sarama, la caverne des Panis et la conquête de l'Aurore, du Soleil et des Vaches, le récit d'une lutte politique et militaire entre des envahisseurs aryens et des troglodytes dravidiens est impossible, cela nous l'avons constaté non pas une fois mais à maintes reprises. Cette lutte, c'est celle qui oppose les chercheurs de la Lumière et les pouvoirs de l'Obscurité ; les vaches figurent les illuminations du Soleil et de l'Aurore, il ne peut s'agir de bovins ordinaires ; le champ des Vaches, ce vaste espace exempt de peur et conquis par Indra pour les Aryens, représente le vaste monde de Svar, le monde de l'Illumination solaire, les trois régions lumineuses du Ciel. Une démarche similaire nous autorise donc à voir dans les Panis les pouvoirs de la caverne de l'Obscurité. Les Panis sont, c'est juste, des Dasyus ou Dāsas, c'est ainsi qu'on les appelle constamment. Ils constituent le Dāsa-Varna, par opposition à l'Arya-Varna, le terme *varṇa*, couleur, servant à désigner la caste ou l'appartenance sociale dans les Brahmanas et les écrits plus tardifs, ce qui n'implique pas qu'il ait nécessairement ce sens-là dans le Rig-Véda. Les Dasyus sont ceux qui détestent le Verbe sacré ; ce sont ceux qui n'offrent rien aux dieux, ni dons ni vin consacré, qui accaparent leur richesse — vaches, chevaux et autres trésors, et les refusent aux voyants ; ce sont ceux qui n'accomplissent pas le sacrifice. Libre à nous de supposer l'existence en Inde d'un antagonisme entre deux cultes différents. Les Rishis, puisant leurs images dans ce conflit historique entre les représentants humains de ces cultes, les auraient alors appliquées au conflit spirituel, tout comme ils ont utilisé les autres détails de leur vie matérielle pour symboliser le sacrifice spirituel, la richesse spirituelle, la bataille et le voyage spirituels. Il n'en reste pas moins que, dans le Rig-Véda en tout cas, c'est du conflit et de la victoire

spirituels qu'il s'agit, et non de conflit et de pillage matériels. *(1)*

Choisir des passages isolés et en faire une lecture spéciale, justifiée en l'occurrence, tout en ignorant les nombreux autres passages où cette interprétation ne conviendrait visiblement pas, serait une démarche dénuée de tout sens critique, voire malhonnête. Nous devons considérer dans leur ensemble les références du Véda faites aux Panis, à leur richesse, à leurs caractéristiques, à la victoire que remportent sur eux les dieux, les voyants et les Aryens, et adopter partout le sens auquel conduira l'étude de tous les passages examinés collectivement. Si nous adoptons cette méthode, nous découvrons que : — dans plusieurs de ces passages, concevoir les Panis comme des êtres humains et des pouvoirs de l'obscurité matérielle ou spirituelle est absolument impossible ; — ailleurs les Panis ne peuvent en aucun cas être des pouvoirs de l'obscurité matérielle, mais pourraient bien être, soit des êtres humains hostiles à ceux qui cherchent les dieux et accomplissent le sacrifice, soit des ennemis de la Lumière spirituelle ; — ailleurs encore ils ne peuvent être, ni des êtres humains hostiles ni des ennemis de la lumière matérielle, mais sont indéniablement des ennemis de la Lumière spirituelle, de la Vérité et de la Pensée. Une seule conclusion s'impose, c'est qu'ils sont toujours et uniquement des ennemis de la Lumière spirituelle. *(2)*

Pour mieux cerner le caractère général de ces Dasyus, nous pouvons choisir comme indice principal le Rik V-14-4 : « À sa naissance, Agni, resplendissant, détruisit les Dasyus, supprima l'obscurité avec la Lumière ; il découvrit les vaches, les eaux, Svar [1] ». Il existe deux grandes familles de Dasyus : les Panis, qui interceptent aussi bien les vaches que les eaux, mais se spécialisent dans la confiscation des vaches, et les Vritras, qui interceptent les eaux et la lumière, mais se spécialisent dans la rétention des eaux ; tous les Dasyus sans exception entravent l'ascension vers Svar et empêchent les voyants aryens d'acquérir

1. *agnir jāto arocata, ghnan dasyūn jyotiṣā tamaḥ ; avindad gā apaḥ svaḥ.*

la richesse. En refusant la lumière, ils s'opposent à la vision de Svar, *svardṛś*, et à la vision du soleil, à la vision suprême de la connaissance, *upamā ketuḥ* (V-34-9) ; en refusant les eaux, ils font obstacle au mouvement abondant de Svar, *svarvatīr apaḥ* (V-2-11), le mouvement ou l'affluence de la Vérité, *ṛtasya preṣā, ṛtasya dhārāḥ* (I-68-1 à 3) ; en nous déniant la richesse, ils nous privent de la substance abondante de Svar, *vasu*, *dhana*, *vāja*, *hiraṇya*, cette grande richesse qui loge dans le soleil et dans les eaux[2] (VIII-68-9). Mais comme il s'agit uniquement d'une lutte entre la Lumière et l'Obscurité, la Vérité et la Fausseté, la Maya divine et la non-divine, tous les Dasyus sans exception deviennent ici synonymes d'Obscurité ; et c'est la naissance et la splendeur éclatante d'Agni qui crée la Lumière permettant de supprimer les Dasyus et l'Obscurité. L'exégèse historique est dans ce cas tout à fait irrecevable, l'interprétation naturaliste, elle, peut tenir, si nous isolons le passage et supposons qu'allumer le feu sacrificiel provoque le lever quotidien du soleil ; mais notre jugement doit s'appuyer sur une étude comparée du Véda et non sur l'autorité de passages isolés. *(3)*

L'hymne 34 du cinquième Mandala illustre lui aussi cet antagonisme entre Aryens et Panis ou Dasyus, et en III-34 nous rencontrons l'expression *ārya varṇa*. Il faut se rappeler que les Dasyus et l'Obscurité sont désormais identiques ; il doit donc y avoir un lien entre les Aryens et la Lumière ; or la lumière du Soleil est effectivement appelée dans le Véda la Lumière aryenne, pour souligner, c'est évident, l'opposition avec l'Obscurité Dāsa. Vasishtha dit aussi des trois peuples aryens qu'ils sont *jyotiragrāḥ*, conduits, précédés par la lumière (VII-33-7). On ne peut traiter convenablement cette question Aryen-Dasyu que par une discussion exhaustive, qui examine minutieusement tous les passages concernés et ne néglige aucune difficulté ; en ce qui me concerne, ce point de départ suffira. N'oublions pas non plus que le Véda nous offre une clef supplémentaire, les expressions *ṛtaṁ jyotiḥ*,

2. *apsu sūrye mahad dhanam.*

hiraṇyaṁ jyotiḥ, la Vraie Lumière, la Lumière dorée. Or, d'après moi, ces trois qualificatifs de la lumière solaire, *ārya*, *ṛta*, *hiraṇya*, s'éclairent mutuellement et sont quasiment synonymes. Le Soleil étant le seigneur de la Vérité, sa lumière est le *ṛtaṁ jyotiḥ* ; cette lumière de la Vérité est celle que l'Aryen, dieu ou mortel, possède et qui constitue son aryénité ; du reste l'épithète « doré » définit constamment le Soleil, et l'or symbolise probablement dans le Véda la substance de la Vérité ; car sa substance est la lumière qui est « la richesse dorée trouvée dans Surya et dans les eaux de Svar », *apsu sūrye* — d'où la formule *hiraṇyaṁ jyotiḥ*. Cette Lumière dorée ou brillante est la couleur, *varṇa*, de la Vérité ; c'est aussi la couleur des pensées pleines de cette illumination conquise par l'Aryen, les vaches aux couleurs vives, *śukra*, *śveta*, la couleur de la Lumière ; le Dasyu, quant à lui, étant un pouvoir de l'ombre, a le teint noir. Selon moi l'éclat de la lumière de la Vérité, *jyotiḥ āryam* (X-43-4), est l'Arya-*varṇa*, la couleur de ces Aryens qui sont *jyotiragrāḥ* ; l'obscurité de la nuit de l'ignorance est la couleur des Panis, le Dāsa-*varṇa*. Ainsi *varṇa* finirait presque par désigner une nature spécifique, symbolisée par une couleur, ou bien tous ceux qui la possèdent, notion courante chez les anciens Aryens comme le confirme, me semble-t-il, l'adoption plus tard de couleurs différentes — blanc, rouge, jaune et noir — pour différencier les quatre castes. *(4)*

Le passage en V-34 dit ceci : « Il (Indra) ne désire pas s'élever (*ou*, entreprendre) avec les cinq et avec les dix ; il ne s'attache pas à celui qui ne donne pas le Soma, même s'il grandit et s'accroît ; il le terrasse ou bien le tue dans un mouvement impétueux ; à celui qui cherche le dieu, il octroie pour son régal l'enclos plein de vaches. Pourfendeur de l'ennemi dans le choc des combats, brandissant le disque (*ou*, la roue), hostile à qui refuse de donner le Soma, mais bienveillant envers celui qui l'offre, terrible est Indra et dompteur de tous ; Aryen, il asservit complètement le Dāsa. Il arrive conduisant les biens du Pani, les lui ayant dérobés, et il accorde au généreux donateur la jouissance d'une richesse pleine des pouvoirs du héros (littéralement, une richesse pleine

d'hommes, *sūnaraṁ vasu*, *vīra* et *nṛ* étant souvent employés l'un pour l'autre) ; celui qui aliène la force d'Indra est retenu de multiples façons sur un parcours difficile[3]. Quand Indra Maghavan, seigneur des plénitudes, eut reconnu dans les vaches brillantes les Deux pleins de richesse et détenteurs de toutes les forces, grandissant en connaissance, il se concilia un Troisième (un Autre), et se ruant avec fougue, aidé de ses combattants, fit surgir la multitude des vaches, *gavyam* ». Et le dernier Rik du Sukta évoque l'Aryen (dieu ou homme) parvenant à la plus haute vision de connaissance, *upamāṁ ketum aryaḥ*, nourri par la confluence des eaux, et qui héberge une puissante et brillante force de bataille[4] (*riks 5 à 9*). *(5)*

Partant de ce que nous savons déjà de ces symboles, nous pouvons saisir facilement le sens occulte de cet hymne. Indra, le divin Pouvoir du Mental, enlève leur richesse secrète aux pouvoirs de l'Ignorance avec qui il refuse de pactiser, même quand ceux-ci sont riches et prospères ; il donne les troupeaux emprisonnés de l'Aurore illuminée à l'homme qui, dans son sacrifice, désire les divinités (*rik 5*). Il est lui-même l'Aryen, qui assujettit complètement la vie de l'ignorance à la vie supérieure, si bien que la première cède à la seconde toute la richesse qu'elle détient (*riks 6 et 7*). L'emploi des mots *ārya* et *arya* pour désigner les dieux, dans ce passage comme ailleurs, tend lui-même à prouver que l'opposition entre Arya et Dasyu ne relève nullement d'une distinction nationale ou tribale ou simplement humaine, mais cache une signification plus profonde. Les combattants sont certainement les sept Angiras ; car ce sont eux et non les Maruts (lecture de Sayana pour *satvabhiḥ*) qui s'allient à Indra pour délivrer les vaches. Toutefois l'identité des trois personnes

3. *durge cana dhriyate ā puru.*

Les Rishis supplient toujours les dieux de rendre leur chemin vers la béatitude suprême facile et sans encombres, *suga* ; *durga* est l'opposé du parcours facile, c'est la voie dangereuse, semée de multiples (*puru*) souffrances et embûches.

4. *kṣatram amavat tveṣam.*

que découvre Indra, ou dont il prend connaissance, quand il se mêle aux vaches brillantes et conquiert le troupeau des illuminations de la Pensée, est plus difficile à établir. Il s'agit très vraisemblablement du fameux trio qui porte le nombre des rayons de la connaissance Angiras de sept à dix, leur permettant de traverser avec succès les dix mois, et de libérer le soleil et les vaches ; car c'est après avoir trouvé ou connu les Deux et obtenu le secours du Troisième qu'Indra délivre les vaches des Panis. Il se peut qu'il y ait aussi un lien avec le symbolisme des trois peuples aryens « conduits par la Lumière » et des trois mondes lumineux de Svar ; car l'accès à la suprême vision de connaissance, *upamā ketuḥ*, est l'aboutissement de leur action, et cette connaissance suprême est celle qui, contemplant Svar, existe dans ses trois mondes lumineux, *rocanāni*, comme l'indique III-2-14, « La vision de connaissance (*ou*, rayon d'intuition) du ciel, qui voit Svar, se tient dans les mondes lumineux et s'éveille avec l'Aurore [5] ». *(6)*

En III-34, Vishvamitra utilise l'expression *ārya varṇa* et fournit en même temps la clef de sa signification psychologique. Les vers 8 à 10 déclarent : « (Ils célèbrent) le toujours victorieux, le suprêmement désirable, le donneur de force, le conquérant de Svar et des eaux divines ; les penseurs se réjouissent juste après qu'Indra a pris possession de la terre et du ciel. Indra s'empare des Coursiers, du Soleil, de la Vache aux multiples bienfaits, et il conquiert le régal tout en or ; ayant abattu les Dasyus il encourage (*ou*, protège) le *varṇa* aryen. Indra a conquis les herbes et les jours, il s'est rendu maître de la forêt et du délice et aussi du monde intermédiaire ; il a transpercé Vala et stimulé celui qui prononce la parole ; c'est ainsi qu'il parvient à dompter ceux qui lui opposent leur volonté dans l'action, *abhikratūnām*. » On trouve ici tout ce qui symboliquement constitue la richesse conquise par Indra pour l'Aryen, à savoir le Soleil, les jours, la terre, le ciel, le monde du milieu, les chevaux, ce qui pousse sur

5. *svardṛśaṁ ketuṁ divo rocanasthām uṣarbudham.*

terre, herbes et arbres (*vanaspatīn*, signifiant à la fois seigneurs de la forêt et seigneurs du plaisir) et nous avons, opposé à Vala et à ses Dasyus, le *varṇa* aryen. *(7)*

Mais le mot *varṇa* figure déjà dans les vers précédents où il désigne la couleur des pensées aryennes, les pensées qui sont vraies et pleines de lumière : « Indra, conquérant de Svar, qui a donné naissance aux jours, a vaincu à l'aide des aspirants (les Angiras) les armées (des Dasyus) ; il a fait resplendir pour l'homme la vision de connaissance des jours, *ketum ahnām*, il a découvert la Lumière pour le vaste Délice... Pour celui qui l'adore il a rendu conscientes dans la connaissance (*ou*, il a éveillé à la connaissance) ces pensées, et il a fait avancer (déjouant l'obstruction des Dasyus) le brillant *varṇa* de celles-ci (les pensées)[6]. Ils (*ou*, Elles) déclenchent (*ou*, glorifient) les nombreux exploits, superbes et parfaits, du grand Indra ; avec sa force, son énergie débordante, ses formations de connaissance, *māyābhiḥ*, il écrase les pervers Dasyus » (*riks 4* à *6*). *(8)*

Nous trouvons ici la formule védique *ketum ahnām*, la vision de connaissance des jours, désignant la lumière du Soleil de la Vérité qui conduit à la vaste béatitude ; car « les jours » sont ceux que fait naître Indra lorsque, pour l'homme, il conquiert Svar après avoir détruit, nous le savons, les armées des Panis à l'aide des Angiras, après l'ascension du Soleil et des Vaches radieuses. Les dieux, ces pouvoirs de l'homme, accomplissent tout ceci pour l'homme, et non pour leur propre compte puisqu'ils en jouissent déjà ; c'est pour l'homme qu'Indra, étant lui-même le *nṛ*, l'Homme divin ou Purusha, abrite en soi les multiples pouvoirs de cette virilité[7] (*rik 5*) ; c'est lui, l'homme, qu'il éveille à la connaissance de ces pensées (que symbolisent les vaches lumineuses reprises aux Panis) ; et la couleur brillante de ces pensées[8] est évidemment la même que cette couleur aryenne,

6. *acetayad dhiya imā jaritre, pra imaṁ varṇam atirac chukram āsām.*
7. *nṛvad... naryā purūṇi* (I-72-1).
8. *śukraṁ varṇam āsām.*

śukra ou *śvetah*, mentionnée au vers 9 : Indra fait progresser ou croître la « couleur » de ces pensées de sorte que les Panis ne puissent plus s'y opposer[9] ; il fait ainsi périr les Dasyus et protège ou favorise et accroît la « couleur » aryenne[10]. Ces Dasyus sont en outre les retors ou pervers, *vṛjinān*, vaincus par les actions d'Indra ou ses formes de connaissance, ses « *māyā* »s, qui, comme il est dit ailleurs, lui servent à déjouer les actions ou formes opposées, les « *māyā* »s des Dasyus, Vritra ou Vala. Le droit et le courbe sont dans le Véda constamment synonymes de vérité et de fausseté. Ces Dasyus-Panis sont donc clairement les pouvoirs pervers du mensonge et de l'ignorance, qui opposent leur fausse connaissance, leur fausse force, volonté et action à la vraie connaissance, la vraie force, volonté et action des dieux et des Aryens. Le triomphe de la Lumière signifie le triomphe de la divine connaissance de la Vérité sur l'obscurité de cette fausse ou démoniaque connaissance ; cette victoire, c'est l'ascension du Soleil, la naissance des Jours, la venue de l'Aurore, la délivrance des troupeaux de Rayons brillants et leur essor vers le monde de la Lumière. *(9)*

Les vaches représentent les pensées de la Vérité, comme nous le confie un hymne à Soma, IX-111 : « Ainsi, se purifiant par ce brillant éclat, il fend tous les pouvoirs hostiles avec ses coursiers qui se sont eux-mêmes attelés, comme si c'étaient les chevaux spontanément attelés du Soleil. Le flot de Soma resplendit lumineux, se purifiant, le Radieux, quand il coule et embrasse toutes les formes (des choses) avec les interprètes du Rik, avec les interprètes du Rik aux sept bouches (*ou*, voix, les pouvoirs des Angiras). Toi (ô Soma), tu as trouvé cette richesse des Panis ; avec les Mères (les vaches des Panis, comme d'autres hymnes les appellent fréquemment), tu t'es embelli dans ta propre maison (Svar), par les pensées de la Vérité dans ta propre maison[11].

9. *pra varṇam atirac chukram.*
10. *hatvī dasyūn pra āryaṁ varṇam āvat.*
11. *saṁ mātṛbhir marjayasi sva ā dama ṛtasya dhītibhir dame.*

Comme le Sāma (la réalisation uniforme, *samāne ūrve*, dans l'immensité plane) de l'Au-delà, *parāvataḥ*, est celui-là (Svar), où se réjouissent les pensées (de la Vérité). Par ces brillantes du triple monde (*ou*, de la triple nature élémentaire), il tient la vaste manifestation (de la connaissance), lumineux, il tient la vaste manifestation. » Ces vaches des Panis qui éclairent et font briller Soma dans sa propre demeure, la demeure d'Agni et des autres dieux, qui est, comme nous le savons, la Vaste Vérité de Svar, *ṛtaṁ bṛhat*, ces vaches lumineuses qui portent en elles la triple nature du monde suprême [12], et permettent à Soma de maintenir la naissance ou vaste manifestation de cette Vérité [13], sont, nous le voyons, les pensées qui réalisent la Vérité. Ce Svar — avec ses trois mondes radieux, dans l'étendue desquels se réalise uniment le *tridhātu* (I-154-4), expression fréquente servant à désigner le triple principe suprême formant le monde supérieur tri-un, *tisraḥ parāvataḥ* — est décrit ailleurs comme un pâturage immense, qui ignore la peur, où les Vaches vagabondent librement et se délectent, *raṇayanti* ; ici aussi, c'est dans cette région que les pensées de la Vérité puisent leur délice, *yatra raṇanti dhītayaḥ*. Et le vers suivant nous apprend que le char divin du Soma, conscient dans la connaissance, suit la direction ancienne et suprême et, ayant la vision, s'efforce d'avancer avec les rayons [14]. Cette direction suprême est évidemment celle qui mène à la divine ou vaste Vérité, et ces rayons ne sont autres que les rayons de l'Aurore ou du Soleil de la Vérité ; ce sont les vaches dissimulées par les Panis, les pensées illuminées, *dhiyaḥ*, possédant cette couleur éclatante, *ṛtasya dhītayaḥ*. *(10)*

12. *tridhātubhir aruśībhir*.

13. *vayaḥ*, cf. VI-21-2, 3, où on dit qu'Indra, « qui a la connaissance et qui soutient nos paroles et par elles s'accroît dans le sacrifice », *indraṁ yo vidāno girvāhasaṁ gīrbhir yajña-vṛddham*, transforme, grâce au Soleil, en manifestation de connaissance l'obscurité privée de connaissance qui s'était répandue, *sa it tamo avayunaṁ tatanvat sūryeṇa vayunavac cakāra*.

14. *pūrvām anu pradiśaṁ yāti cekitat, saṁ raśmibhir yatate darśato ratho daivyo darśato rathaḥ*.

Toute l'argumentation interne du Véda, partout où figure cette image des Panis, des Vaches, des Angiras, conduit invariablement à la même conclusion. Les Panis sont ceux qui accaparent les pensées de la Vérité, les habitants de l'obscurité vide de connaissance, *tamo avayunam* (VI-21-3), qu'Indra et les Angiras, grâce au Verbe, grâce au Soleil, changent en Lumière pour manifester à sa place l'étendue de la Vérité. Pour combattre les Panis, Indra ne se sert pas d'armes réelles mais de mots[15] (VI-39-2). Il suffira de traduire sans le commenter l'hymne où figure la formule pour révéler une fois pour toutes la nature de ce symbolisme : « Du voyant extatique (Soma), support divin du sacrifice, à la pensée illuminée et au discours de miel, accorde, ô dieu, à l'interprète du mot les impulsions conduites par les vaches de lumière[16]. C'est lui, Indra, qui désirant les brillantes (les vaches, *usrāḥ*) dispersées autour de la montagne, attelé à la Vérité et s'attelant aux pensées de la Vérité[17], fit voler en éclats les sommets inviolés de Vala et avec ses Mots combattit les Panis. C'est lui (le Soma), Pouvoir de la Lune (*ou*, du Délice), qui jour et nuit au fil des ans fit resplendir les nuits sans lumière, ô Indra, et elles ont gardé cette vision de connaissance des jours ; et il a créé les aurores pures dès la naissance. C'est lui, le lumineux illuminant les sans-lumière, c'est lui qui par la Vérité a fait luire les nombreuses (aurores), c'est lui qui est allé avec ses montures attelées par la Vérité et avec la Roue découvreuse de Svar, combler (de richesse) l'accomplisseur des œuvres » (VI-39-1 à 4). C'est toujours la Pensée, la Vérité, le Mot qui sont associés aux Vaches des Panis ; les paroles d'Indra, le divin Pouvoir du Mental, triomphent de ceux qui retenaient les vaches captives ; ce qui était obscurité devient lumière ; le char tiré par les chevaux attelés à la Vérité découvre (par la connaissance, *svarvidā nābhinā*) les lumineuses et vastes étendues d'être, de conscience et de délice, encore cachées à notre vision. « Avec

15. *paṇīn vacobhir abhi yodhad indraḥ.*
16. *iṣo goagrāḥ.*
17. *ṛtadhītibhir ṛtayug yujānaḥ.*

le *brahma*, il fait monter les rayons de lumière, transperce Vala, voile l'obscurité, révèle Svar[18] » (II-24-3). *(11)*

Le Rig-Véda tout entier est un chant de triomphe à la gloire des pouvoirs de la Lumière et de leur ascension, par la force et la vision de la Vérité, jusqu'à ce qu'ils la possèdent là où elle prend sa source et siège, là où nulle attaque du mensonge ne peut l'atteindre. « Par la Vérité, les vaches (pensées illuminées) entrent dans la Vérité. S'efforçant vers la Vérité, on conquiert la Vérité ; la force agressive de la Vérité recherche les vaches de Lumière et franchit tout (obstacle et ennemi) ; pour la Vérité les deux Vastes (Ciel et Terre) sont devenus innombrables et profonds ; pour la Vérité les deux Mères suprêmes ont cédé leur lait[19] » (IV-23-9, 10). *(12)*

18. *ud gā ājad abhinad brahmaṇā valam agūhat tamo vyacakṣayat svaḥ.*
19. *ṛtena gāva ṛtam ā viveśuḥ ;*
ṛtam yemāna ṛtam id vanoti, ṛtasya śuṣmas turayā u gavyuḥ ;
ṛtāya pṛthvī bahule gabhīre, ṛtāya dhenū parame duhāte.

Chapitre XXII

La conquête des Dasyus

Les Dasyus se dressent à la fois contre les dieux aryens et contre les voyants aryens. Les dieux sont nés d'Aditi dans la Vérité suprême des choses, les Dasyus, ou Danavas, de Diti dans l'obscurité d'en bas ; ce sont les Seigneurs de la Lumière et les Seigneurs de la Nuit qui s'affrontent, à travers le triple monde de la terre, du ciel et de l'air au milieu, autrement dit le corps, le mental et le souffle de la vie qui les relie. Sarama, en X-108, descend du royaume suprême, *parākāt* ; elle doit traverser les eaux du *rasā* ; elle rencontre la nuit qui la laisse passer, de peur qu'elle ne l'enjambe [1] ; elle gagne la demeure des Dasyus [2] (I-104-5), qu'ils décrivent eux-mêmes comme étant le *reku padam alakam*, le monde de fausseté par-delà la frontière des choses. Le monde suprême franchit lui aussi cette limite des choses, en la dépassant ou transcendant ; c'est le *reku padam*, mais *satyam*, non *alakam*, le monde de la Vérité, non le monde de la Fausseté. Celle-ci est l'obscurité privée de connaissance, *tamo avayunaṁ tatanvat* (VI-21-3) ; Indra, quand sa grandeur excède, *ririce*, le ciel et la terre et le monde intermédiaire, crée pour l'Aryen le monde opposé de vérité et de connaissance, *vayunavat*, qui, outrepassant ces trois domaines, devient donc le *reku padam*. Cette obscurité, ce monde inférieur de la Nuit et de l'Inconscient dans l'existence manifestée des choses, symbolisée par l'image de la montagne qui, sortie des entrailles de la terre, s'élève jusqu'au dos du ciel, est représentée par la caverne secrète au pied de la montagne ; c'est la caverne de l'obscurité. *(1)*

Mais cette caverne n'est que le gîte des Panis, leur champ d'action, lui, couvre la terre et le ciel et le monde du milieu.

1. *atiṣkado bhiyasā*.
2. *dasyor oko na sadanam*.

Bien qu'ils soient les fils de l'Inconscience, leur action n'est pas à proprement parler inconsciente ; ils possèdent des formes de connaissance apparente, *māyāḥ*, mais ce sont des manifestations d'Ignorance, dont la vérité est cachée dans l'obscurité de l'inconscient, et leur surface ou façade est le mensonge, non la vérité. Car le monde tel que nous le voyons est issu de « l'obscurité cachée en l'obscurité », le flot profond et abyssal qui recouvrait toutes choses, « l'Océan inconscient », *apraketaṁ salilam* (X-129-3) ; dans ce non-être, les voyants ont trouvé, grâce au désir dans leur cœur et à la pensée dans leur mental, ce qui constitue l'être vrai (X-129-4). Ce non-être de la vérité des choses, *asat*, est l'aspect qu'elles prennent au début quand elles émergent de l'Océan inconscient ; et sa grande obscurité forme la « Nuit » védique (I-35-1), qui « porte dans son sein obscur le monde et toutes ses potentialités latentes [3] ». La Nuit étend son royaume sur ce triple monde qui est le nôtre, et d'elle, dans le ciel, dans l'être mental, naît l'Aurore, qui délivre le Soleil de l'obscurité où il gisait, caché et éclipsé, et qui crée, dans le non-être, dans la Nuit, la vision du Jour suprême, *asati ketum* (I-124-11). C'est par conséquent dans ces trois royaumes que se livre sans relâche, avec des fortunes diverses, la bataille entre les Seigneurs de la Lumière et les Seigneurs de l'Ignorance. *(2)*

Le mot *paṇi* signifie marchand, trafiquant, dérivé de *paṇ* (également *pan* [4], cf. le tamil *pan*, le grec *ponos*, travail), et nous pouvons peut-être considérer les Panis comme les pouvoirs qui gouvernent dans la vie cette activité sensorielle ordinaire non régénérée, dont l'origine immédiate se trouve dans l'être physique subconscient obscur et non dans le mental divin. Tout le combat de l'homme consiste à remplacer cette action par le

3. *rātrīṁ jagato niveśanīm*.

4. Sayana dans le Véda traduit *pan* par louer, célébrer, mais dans un cas il admet le sens de *vyavahāra*, tractations, relations d'affaires. Le sens d'« action » me semble être le bon dans la plupart des passages. Dérivés de *paṇ*, au sens d'agir, nous avons les termes qui jadis désignaient les organes de préhension ou locomoteurs, *pāṇi*, la main, le pied ou le sabot, le latin *penis*, et cf. aussi *pāyu*.

fonctionnement lumineux du mental et de la vie, qui, venant d'en haut, traverse l'existence mentale. Quiconque ainsi aspire, fait effort, lutte, voyage, escalade la montagne de l'être est l'Aryen (*ārya*, *arya*, *ari*, qui peut vouloir dire indifféremment peiner, combattre, gravir ou s'élever, voyager, préparer le sacrifice) ; car le travail de l'Aryen, son sacrifice, est tout à la fois une bataille, une ascension et un voyage : bataille contre les pouvoirs de l'obscurité, ascension des pics les plus élevés de la montagne qui, au-delà de la terre et du ciel, culminent dans Svar, voyage vers l'autre rive des fleuves et de l'Océan aux confins de l'Infini des choses. L'Aryen a la volonté d'agir, il est l'agent, l'exécutant (*kāru*, *kīri*, etc.) ; les dieux qui mettent leur force dans son action sont *sukratu*, parfaitement aptes au sacrifice ; le Dasyu ou Pani est leur contraire, il est *akratu*. L'Aryen est l'auteur du sacrifice, *yajamāna*, *yajyu* ; les dieux qui reçoivent, soutiennent, impulsent le sacrifice sont *yajata*, *yajatra*, les pouvoirs du sacrifice ; le Dasyu, par contre, est *ayajyu*. L'Aryen dans le sacrifice trouve la parole divine, *gīḥ*, *mantra*, *brahma*, *uktha*, il est le *brahmā* ou interprète du Verbe ; les dieux défendent le Verbe et s'en délectent, *girvāhas*, *girvaṇas* ; les Dasyus Le détestent et Le détruisent, *brahmadviṣaḥ*, ils souillent la parole, *mṛdhravācaḥ*. Ils n'ont ni la force du souffle divin, ni bouche pour l'exprimer, ils sont *anāsaḥ* ; il leur manque le pouvoir de penser et de mentaliser le mot et la vérité qu'il contient, ils sont *amanyamānāḥ*, alors que les Aryens sont les penseurs du mot, *manyamānāḥ*, les détenteurs de la pensée, du mental pensant et de la connaissance clair-voyante, *dhīra*, *manīṣī*, *kavi* ; les dieux sont eux aussi penseurs suprêmes de la Pensée (VI-1-1) et voyants [5]. Les Aryens désirent les divinités (*ou*, y aspirent), *devayu*, *uśija* ; ils cherchent à grandir leur être propre et les divinités en eux grâce au sacrifice, au verbe, à la pensée ; les Dasyus sont ceux qui haïssent la divinité, *devadviṣaḥ*, l'entravent, *devanidaḥ*, refusent de grandir, *avṛdhaḥ*. Les dieux dispensent la richesse à l'Aryen, qui en retour donne sa richesse aux dieux ; le

5. *prathamo manotā dhiyaḥ, kavayaḥ.*

Dasyu conserve sa richesse — pour qu'il la cède à l'Aryen, il faut la lui arracher de force — et il ne presse pas l'immortel vin de Soma pour les divinités qui cherchent à goûter son ivresse dans l'homme ; il a beau être *revān*, sa caverne a beau regorger de vaches et de chevaux et de trésors [6] (X-108-7), il n'en demeure pas moins *arādhas*, parce que sa richesse ne procure ni prospérité ni félicité à l'homme ou à lui-même — le Pani est l'avare de l'existence. Et dans la lutte qui oppose l'Aryen au Dasyu, ce dernier cherche sans cesse à piller et à détruire, à subtiliser les vaches lumineuses du premier pour les cacher à nouveau dans l'obscurité de sa caverne. « Tue le Dévoreur, le Pani, car il est le loup (le déchireur, *vṛkaḥ*) » (VI-51-14). *(3)*

Ces descriptions pourraient facilement s'appliquer, cela va de soi, à des êtres humains hostiles, haïssant le culte et les dieux de l'Aryen ; mais nous verrons qu'une telle interprétation est absolument impossible, parce que dans l'hymne I-33, où la démarcation est soigneusement établie et la bataille d'Indra et de ses alliés humains contre les Dasyus très minutieusement dépeinte, ces Dasyus, Panis et Vritras ne peuvent en aucun cas être des combattants, des tribus ou des voleurs humains. Dans cet hymne de Hiranyastupa Angirasa, les dix premiers vers font clairement allusion à la bataille pour les Vaches et donc aux Panis : « Venez, cherchant les Rayons des Vaches approchons-nous d'Indra, car c'est lui qui fait parfaitement progresser notre pensée ; il est invincible, ses félicités sont complètes et il délivre (sépare de l'obscurité) pour nous la vision de connaissance suprême des vaches de lumière [7]. Je vole vers l'inattaquable, le donneur de richesses, comme l'oiseau vers son nid bien-aimé, rendant hommage à Indra avec les paroles suprêmes de lumière, lui que ses partisans doivent invoquer dans leur voyage. Emmenant toute son armée, il a sanglé son carquois ; il est le combattant (l'Aryen) qui accorde les vaches à celui qu'il choisit. Ô Indra, ne garde pas pour toi

6. *gobhir aśvebhir vasubhir nyṛṣṭam.*
7. *gavāṁ ketaṁ param āvarjate naḥ.*

l'abondance de ton délice, ne deviens pas le Pani qui s'écarte de nous, ô toi qui as grandi (par notre mot)[8] » (*riks 1 à 3*). Cette dernière phrase est remarquable et, dans l'interprétation courante, sa force réelle nous échappe si on la traduit par « ne te conduis pas envers nous comme un avare ». Ce serait oublier que les Panis sont ceux qui accaparent la richesse, la gardant pour eux seuls et ne l'abandonnant ni au dieu ni à l'homme. Le sens est visiblement, « Toi qui es si riche en délice, ne sois pas un Pani, celui qui jouit seul de son bien et le refuse à l'homme ; n'éloigne pas de nous ce délice dans ton superconscient, comme le font les Panis dans le secret de leur subconscient. » *(4)*

L'hymne décrit ensuite le Pani, le Dasyu et la bataille que lui livre Indra pour s'emparer de la terre et du ciel : « Avec ton arme tu as abattu le riche Dasyu, allant seul avec les pouvoirs qui te servent, ô Indra ; de ton arc ils (les pouvoirs devenus flèches) ont filé dans toutes les directions, et les non-sacrifiants et les accapareurs sont allés à la mort. Ils ont été décapités, leurs têtes éparpillées au loin, eux les non-sacrifiants qui rivalisaient avec les sacrifiants, quand, ô maître des coursiers brillants, qui te tiens ferme dans le ciel, tu as chassé par le feu du ciel et de la terre ceux qui n'observaient pas la loi de ton action, *avratān*. Ils ont voulu combattre l'armée de l'Irréprochable ; les peuples aux neuf rayons (les Navagvas) se sont opposés à eux ; comme des bœufs châtrés combattant le Taureau, comprenant qui était Indra ils le fuirent en dévalant les pentes. Toi, ô Indra, tu as combattu pleureurs et rieurs sur l'autre versant du monde du milieu (*rajasaḥ pāre*, c'est-à-dire à la lisière du ciel) ; le consumant et le jetant d'en haut, tu as chassé du ciel le Dasyu et tu as aidé à s'exprimer celui qui t'affirme et t'offre le Soma. Traçant un cercle autour de la terre, étincelant sous l'éclat du joyau d'or (image du soleil), ils eurent beau se ruer ils ne purent dépasser Indra, qui avait placé des espions un peu partout à proximité du Soleil. Quand, ô Indra, ta grandeur occupait de tous côtés la terre comme le

8. *coṣkūyamāṇo bhūri vāmaṁ mā paṇir bhūr asmad adhi pravṛddha.*

ciel, tu as combattu ceux qui n'ont pas la pensée (de la Vérité) avec ceux qui ont la pensée, *amanyamānān abhi manyamānaiḥ*, et grâce aux paroles divines (pouvoirs de l'âme, *brahmabhiḥ*) tu as banni le Dasyu. Et ils n'ont pas atteint l'extrémité du ciel et de la terre ; Indra, le Taureau, se servit de la foudre et, avec la Lumière, tira (litt., traya) de l'obscurité les vaches rayonnantes » (*riks 4 à 10*). *(5)*

Le combat a lieu non sur terre mais sur l'autre rive de l'Antariksha ; les Dasyus sont chassés du ciel par les flammes de la foudre ; ils tournent autour de la terre, et en sont bannis ainsi que du ciel ; car ils ne peuvent trouver refuge ni en l'un ni en l'autre, tout étant désormais plein de la grandeur d'Indra ; et ils ne peuvent échapper nulle part à ses éclairs, parce que le Soleil lui fournit des rayons espions qu'il dispose tout autour, et dont l'éclat débusque les Panis. Il ne peut s'agir de la description d'une bataille terrestre entre tribus aryennes et dravidiennes ; et il ne peut s'agir non plus de la foudre naturelle, puisque celle-ci n'a rien à voir avec la destruction des pouvoirs de la Nuit et la reconquête des vaches de l'Aurore ex-traites de l'obscurité. Ces « non-sacrifiants », qui détestent le verbe et sont incapables même de le penser, ne sont nullement des êtres humains hostiles au culte aryen. Ce sont des pouvoirs qui luttent, en l'homme lui-même, pour s'emparer du ciel et de la terre ; ce sont des démons, non des Dravidiens. *(6)*

Notons au passage qu'ils tentent sans succès d'atteindre « la limite de la terre et du ciel » ; il se peut que ces pouvoirs cherchent l'accès au monde supérieur par-delà ciel et terre sans recourir à la parole ou au sacrifice, qui sont pourtant nécessaires à sa conquête. Ils cherchent à posséder la Vérité sans renoncer au règne de l'Ignorance, mais ne peuvent toucher cette frontière terrestre ou céleste ; seuls Indra et les dieux peuvent ainsi transcender la formule du mental, de la vie et du corps, après les avoir comblés tous les trois de leur grandeur. Sarama, en X-108-6, semble faire allusion à cette ambition des Panis : « Que vos paroles, ô Panis, n'aboutissent pas, que vos incarnations soient viles et funestes ;

puissiez-vous ne pas vous engager sur une voie que vous profaneriez, que Brihaspati vous refuse le délice des deux mondes (divin et humain) ». Les Panis, dans leur insolence, vont jusqu'à offrir leur amitié à Indra, s'il accepte de demeurer dans leur caverne et de veiller sur leurs vaches ; celui qui triomphe de tous, Indra, leur réplique Sarama, ne saurait être lui-même vaincu et opprimé ; ils proposent alors à Sarama d'être ses frères, pourvu qu'elle consente à habiter chez eux et accepte de ne pas retourner vers ce monde lointain d'où elle est venue, franchissant tous les obstacles, grâce à la force des dieux[9]. Sarama rétorque : « Je ne connais ni frère ni sœur, Indra, lui, sait et les terribles Angiras aussi ; désirant les vaches de lumière, ils m'ont protégée pour que je vienne. Allez-vous-en, ô Panis, vers un séjour plus propice. Quittez ces lieux, ô Panis, pour des régions meilleures, laissez les vaches que vous retenez monter vers la Vérité, elles qui étaient cachées et qu'ont découvertes Brihaspati et Soma et les pierres du pressoir et les voyants illuminés » (X-108-10,11). *(7)*

Nous retrouvons cette idée d'une restitution volontaire de leur trésor par les Panis en VI-53, hymne adressé à Pushan, le Promoteur, un aspect du Soleil : « Ô Pushan, seigneur du Chemin, nous t'attelons comme un char pour la conquête de la plénitude, pour la Pensée... Ô brillant Pushan, celui-là même (le Pani) qui refuse de donner, fais qu'il donne et attendris-le lui aussi. Balise les voies qui mènent à la conquête de la plénitude et abats les agresseurs ; ô Puissant, que parfaites soient nos pensées. Pique ton aiguillon dans le cœur des Panis, ô voyant, et fais d'eux nos sujets. Frappe-le de ton aiguillon, ô Pushan, et désire notre délice dans le cœur du Pani ; fais de lui notre sujet... Cet aiguillon que tu portes qui force le mot à s'élever, ô brillant Pushan, trace avec lui une ligne sur les cœurs de tous et tranche-les (pour en faire nos sujets). Ton aiguillon dont la pointe est ton rayon (*ou*, qui est le support des vaches) et qui rend parfaits les troupeaux (de la vision de la pensée, *paśusādhanī*, cf. *sādhantāṁ dhiyaḥ* au vers 4),

9. *prabādhitā sahasā daivyena.*

de lui nous désirons le délice. Crée pour nous (pour notre jubilation) la pensée qui conquiert la vache, qui conquiert le cheval, qui conquiert la plénitude de la richesse, et qui est pleine des pouvoirs des dieux » (VI-53-1, 3 à 6, 8 à 10). *(8)*

Si notre interprétation du symbolisme des Panis est la bonne, ces notions se comprennent aisément, sans avoir à détourner le mot de son sens ordinaire, comme le fait Sayana, qui ne voit en lui qu'un être avare et cupide, pour lequel le poète affamé dérangerait lamentablement le Dieu-Soleil en personne, le suppliant d'en faire quelqu'un de doux et charitable. Selon le Véda, l'obscurité subconsciente et la vie ordinaire dans l'ignorance portaient secrètement en elles tout ce qui appartient à la vie divine, et pour reconquérir ces richesses cachées, il fallait d'abord détruire les pouvoirs impénitents de l'ignorance, puis maîtriser la vie inférieure en la soumettant à la vie supérieure. D'Indra on a dit, nous l'avons constaté, qu'il tue ou vainc le Dasyu et transmet sa richesse à l'Aryen. Il en va de même pour Sarama qui refuse de pactiser avec les Panis, leur suggérant plutôt de se soumettre aux dieux et aux Aryens, en livrant et laissant remonter les vaches emprisonnées, et en quittant à leur tour les ténèbres pour des régions meilleures, *āvarīyaḥ* (X108-9,10). Et c'est la pression incessante exercée par l'aiguillon du voyant lumineux, Pushan, seigneur de la Vérité, l'aiguillon qui force l'entrée du cœur barricadé et fait lever de ses profondeurs la parole sacrée, c'est cet aiguillon à pointe de lumière, rendant parfaites les vaches rayonnantes et réalisant les pensées lumineuses, qui suscite la conversion du Pani ; alors, dans le cœur obscurci de celui-ci aussi, le dieu de Vérité désire ce que désire l'Aryen. C'est donc cette pénétration de la Lumière et de la Vérité qui met les pouvoirs de l'activité sensorielle ignorante ordinaire au service de l'Aryen. *(9)*

Mais, normalement, les Panis sont ses ennemis, non *dāsa* au sens de soumission et de service (*dāsa*, serviteur, de *das*, travail), mais au sens de destruction et de blessure (*dāsa*, *dasyu*, ennemi, pillard, issu de *das*, diviser, blesser, faire du mal). Le Pani est le voleur qui subtilise les vaches et leur lumière, les chevaux et

leur rapidité, et les trésors de plénitude divine ; c'est le loup, le dévoreur, *atri*, *vṛka* ; c'est l'obstructeur, *nid*, et le corrupteur du verbe. C'est l'ennemi, le larron, celui qui pense faux ou mal, celui dont les pillages et les chicanes compliquent le Chemin. « Bannis pour toujours, ô Agni, cet ennemi, ce voleur, ce pervers, qui place faussement la pensée ; ô maître de l'existence, facilite le chemin de notre voyage. Tue le Pani, car il est le loup, le dévoreur » (VI-51-13,14). Les dieux doivent repousser ses assauts : « Ce dieu (Soma) dès sa naissance, avec Indra pour allié, força le Pani à reculer » (VI-44-22), et conquit Svar et le soleil et toutes les richesses. Pour pouvoir ravir aux Panis leurs richesses et les consacrer à la vie supérieure, il faut les tuer ou les faire décamper. « Toi qui as rompu les rangs serrés des Panis, ô Sarasvati, à toi appartiennent ces dons puissants. Écrase, ô Sarasvati, les obstructeurs des dieux » (VI-61-1,3). « Alors, ô Agni et Soma, votre force a été éveillée (dans la conscience), quand vous avez dérobé les vaches au Pani et découvert pour plusieurs la lumière unique » (I-93-4). *(10)*

Quand les dieux s'éveillent à l'Aurore pour accomplir le sacrifice, les Panis ne doivent pas en faire autant, ils gêneraient son bon déroulement ; qu'ils continuent à dormir dans la pénombre de leur caverne. « Ô Aurore, reine de plénitude, éveille ceux qui nous comblent (les dieux), mais laisse dormir profondément les Panis. Ô reine de plénitude, lève-toi richement pour les seigneurs de plénitude, richement pour ton affirmateur, ô toi, la Vérité heureuse. Jeune, elle resplendit devant nous, elle a créé (*ou*, attelé) son armée de vaches rubescentes ; la vision est montée, immense, dans la nuit du non-être (*ou*, là ou il n'y avait rien auparavant) » (I-124-10,11). Ou encore, en IV-51-1 à 3 : « Regardez ! là devant nous, cette lumière suprême (*ou*, toujours récurrente), pleine de la connaissance, a surgi de l'obscurité ; maintenant les filles du ciel rayonnent dans le vaste, les Aurores ont frayé le chemin pour l'être humain. Les Aurores se tiennent radieuses devant nous comme les piliers lors des sacrifices ; jaillissant, pures et purifiantes, elles ont ouvert les portes de l'enclos de l'obscurité.

Jaillies aujourd'hui, les Aurores éveillent à la connaissance ceux à qui profite le don de cette riche félicité ; là où ne se risque pas la lumière, que dorment les Panis, sans se réveiller, au cœur de l'obscurité. » Il faut, depuis les plans supérieurs, les précipiter dans cette obscurité d'en bas et hisser les Aurores emprisonnées par eux dans cette nuit jusqu'aux plans supérieurs. « Ces Panis trafiquants, nœuds mêmes de la perversité, ces êtres veules, ces diffamateurs qui rejettent la foi, le progrès, le sacrifice, Agni les a chassés loin, très loin ; lui, suprême, il en a fait des êtres abjects qui n'accompliront pas le sacrifice. Et celles (les Vaches, les Aurores) qui se réjouissaient dans l'obscurité d'en bas, son pouvoir les a haussées au rang le plus haut... Ses coups ont abattu les murs qui limitent, il a livré les Aurores à (*ou*, il en a fait les épouses de) l'Aryen [10] » (VII-6-3 à 5). Les Rivières et les Aurores, quand elles sont détenues par Vritra ou Vala, sont dites *dāsapatnīḥ* ; l'action des dieux en fait des *aryapatnīḥ*, les compagnes de l'Aryen. *(11)*

Il faut certes abattre les seigneurs de l'ignorance ou en faire les esclaves de la Vérité et de ceux qui la cherchent, mais leur richesse est indispensable au plein succès de l'homme ; c'est comme si Indra devait s'installer « sur la tête immensément riche des Panis [11] » (VI-45-31) ; il devient lui-même la Vache de Lumière et le Cheval de Vitesse, et prodigue incessamment une richesse mille et mille fois plus grande. L'intégralité de cette richesse lumineuse des Panis et son ascension vers le ciel constituent, nous le savons déjà, le Chemin et la naissance de l'Immortalité : « Les Angiras ont fixé la manifestation suprême (de la Vérité), eux qui par la réussite parfaite de leur action avaient allumé le feu ; ils ont conquis la totalité des biens dont jouissait le Pani, ses troupeaux de vaches et de chevaux. Grâce aux sacrifices, Atharvan inventa le Chemin, puis naquit Surya, protecteur de la Loi, le Bienheureux [12]. Ushanas Kavya fit monter les Vaches.

10. *aryapatnīr uṣasaś cakāra.*
11. *paṇīnāṁ varṣiṣṭhe mūrdhann asthāt.*
12. *tataḥ sūryo vratapā vena ājani.*

Puissions-nous avec eux gagner par le sacrifice l'Immortalité, cet enfant né de Yama, seigneur de la Loi[13] » (I-83-4,5). Les Rishis Angiras, Atharvan et Ushanas Kavya représentent respectivement la Volonté du Voyant, le cheminement sur la Voie, et ce désir d'excellence qu'engendre la connaissance clair-voyante. Les Angiras conquièrent la richesse des illuminations et des pouvoirs de la Vérité, cachée derrière la vie inférieure et sa perversité ; c'est leur force qui permet à Atharvan de former le Chemin ; naît alors Surya, seigneur de la Lumière, ce gardien de la Loi divine et du pouvoir de Yama ; Ushanas pousse les troupeaux des illuminations de notre pensée sur cette voie ascendante de la Vérité, vers la Béatitude que possède Surya ; ainsi naît de la loi de la Vérité cette Immortalité à laquelle par son sacrifice l'âme aryenne aspire. *(12)*

13. *yamasya jātam amṛtaṁ yajāmahe.*

Chapitre XXIII

Résumé des conclusions

Ayant soigneusement examiné dans le Rig-Véda, et sous tous les angles possibles, la légende des Angiras et ses principaux symboles, nous sommes désormais en mesure de présenter un résumé cohérent des conclusions que nous en avons tirées. Comme je l'ai déjà dit, cette légende des Angiras et le mythe de Vritra sont les deux paraboles fondamentales du Véda ; on les trouve et retrouve partout, courant à travers les hymnes comme deux fils, deux motifs emblématiques étroitement associés autour desquels tout le reste du symbolisme védique est tissé. Sans en être les idées centrales, elles n'en constituent pas moins les deux piliers essentiels de cette antique structure. Une fois leur sens établi, nous avons déterminé le sens de tout le Rig-Véda Samhita. Si Vritra et les eaux symbolisent le nuage et la pluie et la ruée des sept rivières du Punjab, et si les Angiras sont les dispensateurs de l'aurore dans le monde physique, le Véda devient une représentation symbolique des phénomènes naturels, personnifiés par des dieux et des Rishis et des démons malfaisants. Si Vritra et Vala sont des dieux dravidiens, et les Panis et les Vritras des ennemis humains, le Véda devient le récit poétique et légendaire de l'invasion de l'Inde dravidienne par des barbares adorateurs de la Nature. Si, par contre, est ici symbolisée la lutte entre les pouvoirs spirituels de la Lumière et de l'Obscurité, la Vérité et la Fausseté, la Connaissance et l'Ignorance, la Mort et l'Immortalité, c'est ce que signifiera alors véritablement le Véda tout entier. *(1)*

Les Rishis Angiras, d'après nos conclusions, représentent ceux qui apportent l'Aurore, sauvent le Soleil en le sortant de l'Obscurité — ces images de l'Aurore, du Soleil, de l'Obscurité servant du reste à figurer des notions spirituelles. Le Véda est conçu essentiellement comme le récit d'une conquête, celle de la Vérité sur l'obscurité de l'Ignorance, conduisant elle-même à une

autre conquête, celle de l'Immortalité. Car le *ṛtam* védique est un concept spirituel autant que psychologique. C'est l'Être vrai, la Conscience vraie, le Délice vrai de l'existence, au-delà de cette terre du corps, de cette région médiane de la force vitale, de ce ciel ordinaire du mental. Il nous faut traverser et dépasser tous ces plans, pour toucher au-dessus le plan de cette Vérité superconsciente, domaine réservé des dieux et fondement de l'Immortalité. C'est le monde de Svar, dont les Angiras ont trouvé le chemin pour leur postérité. *(2)*

Les Angiras sont à la fois les voyants divins, qui assistent les dieux dans leur entreprise cosmique et humaine, et leurs représentants sur terre, les pères fondateurs, qui les premiers ont découvert cette sagesse que chantent, immortalisent et perpétuent par l'expérience les hymnes védiques. Les sept Angiras divins sont les fils ou les pouvoirs d'Agni, pouvoirs de la Volonté du Voyant, flamme de la Force divine pénétrée de la connaissance divine, flamme allumée pour la victoire. Les Bhrigus ont trouvé cette Flamme secrète poussant au cœur de l'existence terrestre, mais ce sont les Angiras qui l'allument sur l'autel du sacrifice et entretiennent périodiquement le sacrifice tout au long de l'année sacrificielle, ces périodes symbolisant les étapes que doit franchir le labeur divin pour reprendre le Soleil de la Vérité à l'obscurité. Ceux pour qui l'année sacrificielle dure neuf mois sont les Navagvas, les voyants aux neuf vaches ou rayons, qui organisent la recherche des troupeaux du Soleil et décident Indra à partir se battre contre les Panis. Ceux pour qui elle dure dix mois sont les Dashagvas, les voyants aux dix rayons, qui pénètrent avec Indra dans la caverne des Panis et récupèrent les troupeaux égarés. *(3)*

Le sacrifice, c'est ce don que l'homme fait à la Nature supérieure ou divine de ce qu'il possède en son être, avec pour résultat l'enrichissement supplémentaire de son humanité que lui prodigue la générosité des dieux. La richesse ainsi acquise constitue un état d'abondance, prospérité, félicité spirituelles, qui donne lui-même le pouvoir de voyager et la force de lutter. Car le sacrifice est un voyage, un cheminement ; le sacrifice lui-même voyage, conduit

par Agni sur la voie divine montant vers les dieux, avec pour modèle l'ascension jusqu'au monde divin de Svar effectuée par les ancêtres Angiras. Leur sacrifice itinérant est aussi une bataille, car les Panis, Vritras et autres pouvoirs du mal et du mensonge s'y opposent, et le combat d'Indra et des Angiras contre les Panis est un épisode majeur de cet affrontement. *(4)*

Allumer la Flamme divine, offrir le *ghṛta* et le vin de Soma et chanter la Parole sacrée, voilà ce qui caractérise essentiellement le sacrifice. L'hymne et l'offrande font grandir les dieux; on considère qu'ils naissent, sont créés ou manifestés en l'homme, et que leur croissance et leur puissance ici-bas développent la terre et le ciel, autrement dit l'existence physique et mentale, autant qu'il est permis puis, les transcendant, créent à leur tour les mondes ou plans supérieurs. L'existence supérieure est le divin, l'infini, symbolisés par la Vache brillante, la Mère infinie, Aditi; l'existence inférieure est régie par sa forme obscure, Diti. Le sacrifice a pour objet de conquérir l'être supérieur ou divin, et avec lui de posséder et de soumettre à sa loi et à sa vérité l'existence inférieure ou humaine. Le *ghṛta* du sacrifice, don de la Vache lumineuse, représente la clarté ou brillance de la lumière solaire dans la mentalité humaine. Le Soma est le délice immortel de l'existence, caché dans les eaux et les plantes et qui, une fois extrait, devient le breuvage des dieux et des hommes. Le Mot ou Verbe est la parole inspirée, exprimant l'illumination de la Vérité dans la pensée, qui, jaillie de l'âme, prend forme dans le cœur avant d'être façonnée par le mental. Agni, que le *ghṛta* accroît, et Indra, revigoré par la force lumineuse et la joie du Soma, grandi par le Verbe, aident les Angiras à recouvrer les troupeaux du Soleil. *(5)*

Brihaspati est le maître du Verbe créateur. Si Agni est l'Angiras suprême, la flamme d'où naissent les Angiras, Brihaspati est l'Angiras unique, celui qui possède les sept bouches, les sept rayons de la pensée illuminatrice et les sept mots qui l'expriment, et ces voyants en sont les pouvoirs d'expression. C'est la pensée complète de la Vérité, la pensée à sept têtes, qui conquiert pour l'homme le quatrième ou divin monde, en lui procurant

l'intégralité des richesses spirituelles, but du sacrifice. Par conséquent, Agni, Indra, Brihaspati, Soma sont tous présentés comme les conquérants des troupeaux du Soleil et les destructeurs des Dasyus qui les dissimulent et en privent l'homme. Sarasvati, le flux de la Parole ou inspiration de la Vérité, cause elle aussi la perte des Dasyus et s'empare elle aussi des brillants troupeaux; et ceux-ci sont découverts par Sarama, annonciatrice d'Indra, déesse du Soleil ou de l'Aurore qui semble symboliser le pouvoir intuitif de la Vérité. Usha elle-même, l'Aurore, à la fois collabore à la grande victoire et, celle-ci pleinement acquise, en devient le couronnement lumineux. *(6)*

Usha est l'Aurore divine, car le Soleil qui se lève à sa venue est le Soleil de la Vérité superconsciente; le jour qu'il amène est celui de la vie vraie dans la connaissance vraie, la nuit qu'il dissipe, la nuit de l'ignorance qui cependant cache l'aurore en son sein. Usha est elle-même cette Vérité, *sūnṛtā*, et la mère des vérités. Ses vaches, ses troupeaux brillants, c'est ainsi qu'on nomme ces vérités de l'Aurore divine, alors que les forces de la Vérité qui les accompagnent et envahissent la Vie sont appelées ses chevaux. Une grande partie du symbolisme védique s'articule autour de cette image des vaches et des chevaux; car ceux-ci sont les composantes essentielles de la richesse que l'homme cherche à obtenir des dieux. Les démons, les seigneurs de l'obscurité, ont capturé les vaches de l'Aurore et les ont enfouies dans leur caverne, tout en bas dans le secret du subconscient. Ces illuminations de connaissance, ces pensées de la Vérité, *gāvo matayaḥ*, il faut les délivrer de leur emprisonnement pour faire surgir les pouvoirs de l'Aurore divine. *(7)*

Leur libération permet aussi le retour du Soleil qui gisait dans l'obscurité; car le Soleil, « cette Vérité » (III-39-5), c'était bien cela, nous dit-on, qu'Indra et les Angiras ont découvert dans la caverne des Panis. Cette caverne fracturée, les troupeaux de l'Aurore divine, ces rayons du Soleil de Vérité, gravissent la montagne de l'être et le Soleil lui-même gagne plus haut l'Océan lumineux de l'existence divine, conduit par les penseurs dans

sa traversée, tel un navire sur les eaux, jusqu'à ce qu'il touche l'autre rive (V-45-10). *(8)*

Les Panis qui dissimulent les troupeaux, les maîtres de la caverne infernale, forment chez les Dasyus une catégorie à part qui dans le symbolisme védique représente le contraire des dieux aryens et des voyants et artisans aryens. L'Aryen est celui qui exécute la tâche sacrificielle, trouve la Parole sacrée de l'illumination, désire les (*ou*, aspire aux) dieux et les fait grandir, et, grandi par eux, entre dans l'immensité de l'existence vraie ; c'est le soldat de la Lumière et le pèlerin de la Vérité. Le Dasyu est l'être non-divin qui refuse d'accomplir le sacrifice ; qui thésaurise et ne sait quoi faire de son bien, car il est incapable de proférer le Verbe et de mentaliser la Vérité superconsciente ; qui hait le Verbe, les dieux et le sacrifice ; et qui ne donne rien de lui-même aux existences supérieures, mais dépouille l'Aryen de ses richesses et se les accapare. C'est le voleur, l'ennemi, le loup, le dévoreur, celui qui divise, bloque, confine. Les Dasyus sont les pouvoirs de l'Obscurité et de l'Ignorance qui s'opposent au chercheur de la Vérité et de l'Immortalité. Les dieux sont les pouvoirs de la Lumière, les enfants de l'Infini, aspects et personnalités de la Divinité Une, dont l'aide, la croissance et l'intervention humaine en l'homme lui permettent de se hisser jusqu'à la Vérité et l'Immortalité. *(9)*

L'interprétation du mythe des Angiras nous livre ainsi la clef de tout le secret du Véda. Car, si les vaches et les chevaux perdus par les Aryens et restitués par les dieux, les vaches et chevaux dont Indra est le seigneur et dispensateur — étant lui-même, en fait, cette Vache et ce Cheval —, ne sont pas du bétail animal, si ces éléments de la richesse recherchée par le sacrifice symbolisent une richesse spirituelle, ce doit être aussi le cas pour les autres éléments qui les accompagnent toujours, les fils, les hommes, l'or, les trésors, etc. Si cette Vache, qui procure le *ghṛta*, n'est pas une vache concrète mais la Mère radieuse, alors le *ghṛta* lui-même, qui loge dans les eaux et est triplement séquestré, dit-on, dans la Vache par les Panis, n'est pas une simple offrande matérielle,

tout comme le vin de miel du Soma, qui lui aussi existe, dit-on, dans les fleuves et jaillit de l'océan en une vague de miel et, emporté par son flot, monte vers les dieux. Et si ces offrandes sont symboliques, les autres doivent nécessairement l'être aussi ; le sacrifice extérieur lui-même ne peut que symboliser un don de soi intérieur. Et si les Rishis Angiras sont eux aussi partiellement symboliques ou sont, à l'instar des dieux, des acteurs et des auxiliaires semi-divins dans le sacrifice, alors ce doit être vrai aussi des Bhrigus, Atharvan, Ushana et Kutsa et de tous ceux qui se joignent à leur action. Si la légende des Angiras et la narration du combat contre les Dasyus est une parabole, alors devraient l'être aussi les autres récits légendaires dans lesquels le Rig-Véda relate le soutien apporté par les dieux aux Rishis en lutte contre les démons ; car les poètes védiques utilisent une terminologie similaire pour les évoquer et leur accordent constamment une importance égale à celle de l'histoire des Angiras. *(10)*

Pareillement, si ces Dasyus qui refusent le don et le sacrifice et haïssent le Verbe et les dieux, et avec qui les Aryens sont perpétuellement en guerre, si ces Vritras, Panis et consorts ne sont pas des êtres humains hostiles mais des pouvoirs de l'obscurité, du mensonge et du mal, alors tout ce concept des guerres aryennes et des rois et des peuples aryens commence à revêtir l'aspect d'un symbole et d'un apologue spirituels. Qu'ils le soient totalement ou en partie seulement est difficile à décider, à moins de procéder à un examen beaucoup plus détaillé qui dépasserait notre propos actuel. Nous cherchons uniquement à vérifier si notre hypothèse de départ est à première vue légitime, à savoir que les hymnes védiques constituent l'évangile symbolique des Mystiques de l'Inde ancienne, et que leur sens est spirituel et psychologique. Nous en avons établi la preuve ; un nombre suffisant d'arguments autorise déjà une approche sérieuse du Véda sous cet angle et permet de discerner dans chaque détail la marque d'un tel symbolisme lyrique. *(11)*

Cependant, pour mieux étayer notre thèse, il sera bon d'examiner la légende complémentaire de Vritra et des Eaux qui,

nous l'avons constaté, est intimement liée à celle des Angiras et de la Lumière. Et d'abord, Indra, tueur de Vritra, est avec Agni un des deux principaux dieux du panthéon védique, et si nous parvenons à cerner son caractère et ses fonctions, nous aurons réussi à déterminer une fois pour toutes le type général des dieux aryens. Ensuite, les Maruts, ses compagnons, interprètes du chant sacré, sont l'atout majeur de la théorie naturaliste du culte védique ; il s'agit certes de dieux de la tempête, et aucune autre des divinités védiques plus importantes ne présente un aspect aussi physiquement concret, ni Agni ou les Ashvins, ni Varuna et Mitra, ni Tvashtri et les déesses, ni même Surya, le Soleil, ou Usha, l'Aurore. S'il s'avère toutefois que ces dieux de la tempête ont un caractère et un symbolisme psychologiques, la religion et le rituel védiques possèdent alors indubitablement une signification plus profonde. Enfin, si une étude plus poussée révèle que Vritra et sa bande de démons, Shushna, Namuchi, entre autres, sont bien des Dasyus au sens spirituel, et si l'on tâche de mieux comprendre ce que signifient ces eaux célestes qu'il entrave, nous pourrons alors commencer sans crainte à envisager ces histoires de Rishis, de dieux et de démons comme autant de paraboles, et nous rapprocher d'une explication satisfaisante du symbolisme des mondes védiques. *(12)*

Nous ne pouvons dans l'immédiat oser davantage ; car un ouvrage unique ne saurait à lui seul traiter convenablement ce symbolisme védique que les hymnes élaborent, ses détails sont trop complexes, ses points de vue trop nombreux, ses nuances et subtiles allusions trop souvent obscures et difficiles à interpréter et, surtout, sa vérité fut trop longtemps éclipsée par des siècles d'oubli et de mécompréhension. Nous devons pour le moment nous contenter de dégager les principaux fils conducteurs et poser aussi solidement que possible les justes fondations. *(13)*

Hymnes choisis

du

Rig-Véda

avec

Commentaires*

* Dans leur rédaction actuelle, les traductions présentées ici s’adressent au lecteur courant, et ont pour but d’illustrer la théorie proposée. Leur justification philologique et critique n’intéresserait en effet qu’un public restreint. Quelques indications pourront cependant être fournies par la suite pour illustrer la méthode.

(Note de G. — Les traductions et commentaires des Hymnes qui suivent ne constituent pas une suite au « Secret du Véda », mais un accompagnement ; c’est pourquoi ils ont été composés par Sri Aurobindo, mois par mois, alors qu’il travaillait aux treize premiers chapitres de ce livre, et publiés conjointement, d’août 1914 à juillet 1915, dans la Revue mensuelle « ARYA », à Pondichéry. Les numéros de chapitre, de XXIV à XXXVI, donnés ici à ces hymnes ne figurent pas, précisons-le, dans le texte original de l’« ARYA », et n’ont été ajoutés à la présente édition que dans un but d’indexation.)

Chapitre XXIV

LE COLLOQUE D'INDRA ET D'AGASTYA

I – 170

Indra

Cela n'est pas aujourd'hui, Cela n'est pas demain ;
qui connaît Ce qui est Suprême et Admirable ?
Cela a mouvement et action [*ou* : Cela se meut et s'accomplit, Cela doit être approché] dans la conscience de l'autre,
mais, approché par la pensée, Cela s'évanouit. *(1)*

Agastya

Pourquoi, ô Indra, cherches-tu à nous frapper ?
Les Maruts sont tes frères ;
avec leur aide réalise la perfection,
mais ne nous détruis pas dans notre combat. *(2)*

Indra

Pourquoi, ô mon frère Agastya,
toi, mon ami, ta pensée vise-t-elle plus loin que moi ?
Car je sais pertinemment que tu voudrais
me refuser ton mental. *(3)*

Que l'on prépare l'autel,
que l'on place Agni devant et qu'on le fasse flamber ;
là est l'éveil de la conscience à l'Immortalité.
Ensemble déployons pour toi ton puissant sacrifice. *(4)*

Agastya

Tu maîtrises la force, ô Seigneur de la substance [*ou* :
richesse] sur toutes les substances [*ou* : richesses] de l'être,
tu es le plus ferme, le plus stable, ô Seigneur de
l'amour sur tous les pouvoirs de l'amour ;
réconcilie-toi avec les Maruts, ô Indra,
et savoure alors les offrandes, fidèle à l'ordre juste de la Vérité. *(5)*

(Agastya)

Commentaire

L'idée dominante de l'hymne se réfère à un stade du progrès spirituel où l'âme humaine, anxieuse d'avancer par la seule vertu de la Pensée, cherche dans sa précipitation à gagner prématurément la Source de toutes choses, sans permettre à l'être de s'épanouir complètement en franchissant les étapes successives de son activité consciente. Les dieux qui gouvernent l'univers de l'homme et du monde s'y opposent, et la conscience humaine devient le siège d'un âpre conflit entre la ferveur égoïste de l'âme individuelle et les Pouvoirs universels qui tentent de réaliser le projet divin du Cosmos. *(1)*

(*rik 1*) — C'est alors que le voyant Agastya, dans son expérience intérieure, fait face à Indra, le seigneur de Svar, royaume de l'intelligence pure, que doit traverser l'âme qui monte vers la Vérité divine. *(2)*

Indra commence par évoquer cette Source inconnaissable des choses qu'Agastya s'efforce d'atteindre avec trop d'impatience. Située hors du Temps, elle n'existe ni dans les actualités du présent, ni dans les éventualités de l'avenir, n'est ni maintenant ni ne devient plus tard. Son essence est au-delà de l'Espace et du Temps et ne peut donc être intrinsèquement connue par ce qui vit dans l'Espace et le Temps. Pour les besoins de la manifestation, Cela s'incarne et agit dans la conscience de ce qui n'est pas Ça, et s'attend à être réalisé par le biais de ces activités. Mais si l'on tente de s'en approcher et de l'évaluer en tant que tel, Cela disparaît de la pensée qui voulait l'appréhender et c'est comme si Cela n'avait jamais existé [1]. *(3)*

(*rik 2*) — Agastya persiste à ne pas comprendre pourquoi on le contrecarre si violemment, alors même qu'il poursuit ce que tous les êtres finalement recherchent, et ce que toutes ses pensées et tous ses sentiments réclament. Les Maruts sont les Pouvoirs de la

1. *na nūnam asti no śvaḥ, kas tad veda yad adbhutam ;*
anyasya cittam abhi sam-careṇyam, uta-ādhītam vi naśyati.

Pensée, leur véhémence apparemment destructrice fait s'écrouler l'ordre établi et aide à mettre en place des structures nouvelles. Indra, le pouvoir de l'Intelligence pure, est leur frère, de nature apparentée bien qu'étant leur aîné. Il devrait se servir d'eux pour réaliser la perfection qu'Agastya s'efforce d'obtenir et ne pas se montrer hostile ni détruire son ami dans cette lutte terrible vers le but[2]. *(4)*

(*rik 3*) — Agastya, répond Indra, est son ami et son frère — frère d'âme puisque né comme lui d'un Être Suprême unique, ami puisqu'ils sont associés en camarades à un effort commun et un dans l'amour divin unissant Dieu et l'homme —, et c'est cette amitié et cette alliance qui ont valu à sa perfection progressive d'atteindre son stade actuel ; mais voilà qu'il traite Indra comme un pouvoir subalterne et souhaite passer outre, sans s'accomplir dans le domaine du dieu. Il tente de détourner à des fins personnelles les pouvoirs accrus de sa pensée, au lieu de les remettre à l'Intelligence universelle pour que celle-ci, au moyen d'Agastya, puisse se réaliser plus richement dans l'humanité, tout en le faisant progresser sur le chemin de la Vérité[3]. *(5)*

(*rik 4*) — Que l'effort égoïste cesse, que reprenne le grand sacrifice, qu'on allume la flamme de la Force divine, Agni, qu'elle passe devant, dirige le sacrifice et ouvre la marche. Ensemble, Indra et Agastya, Pouvoir universel et âme humaine, développeront harmonieusement et efficacement l'action intérieure sur le plan de l'Intelligence pure, afin qu'elle puisse s'y enrichir avant de poursuivre plus loin. Car c'est précisément la soumission progressive de l'être inférieur aux activités divines qui permet à la conscience limitée et égoïste du mortel de s'éveiller à l'état immortel et infini qui est son but[4]. *(6)*

2. *kim na indra jighāmasasi, bhrātaro marutas tava* ;
tebhiḥ kalpasva sādhuyā, mā naḥ samaraṇe vadhīḥ.
3. *kim no bhrātar agastya, sakhā sannati manyase* ;
vidmā hi te yathā mano-asmabhyam in-na ditsasi.
4. *aram kṛṇvantu vedim, sam agnim indhatām puraḥ* ;
tatra-amṛtasya cetanam, yajñam te tanavāvahai.

(*rik 5*) — Agastya se plie à la volonté du Dieu, et se soumet. Il accepte de percevoir et d'accomplir le Suprême dans les activités d'Indra. Depuis son royaume, Indra règne en maître absolu sur les substances de l'être, telles que les manifeste le triple monde du mental, de la vie et du corps, et il est donc capable de disposer de ses formations pour réaliser, dans le mouvement de la Nature, la Vérité divine qui s'exprime dans l'univers — il règne en maître suprême sur l'amour et le délice, manifestés dans ce même triple monde, et il est dès lors capable de fixer harmonieusement ces formations dans le statut de la Nature. Offrandes de son sacrifice, Agastya remet tout ce qui est déjà réalisé en lui entre les mains d'Indra qui doit le préserver dans les domaines établis de la conscience du Rishi et, dans les zones évolutives, le guider vers de nouvelles formations. Il faudra qu'Indra reprenne les négociations amicales avec les pouvoirs qui, chez Agastya, aspirent à s'élever, et réconcilie les pensées du voyant avec l'illumination que l'Intelligence pure nous envoie. Ce pouvoir goûtera alors en Agastya les offrandes du sacrifice selon l'ordre juste des choses, tel qu'il est formulé et gouverné par la Vérité située au-delà [5]. *(7)*

5. *tvam īśiṣe vasupate vasūnām, tvam mitrāṇām mitrapate dheṣṭhaḥ ; indra tvam marudbhiḥ sam vadasva-adha prāśāna ṛtuthā havīṃṣi.*

Chapitre XXV

INDRA ET LES MARUTS, POUVOIRS DE LA PENSÉE

I – 171

C'est moi qui viens à vous avec cette soumission;
je cherche par le Verbe parfait la pensée juste de vous, les rapides voyageurs;
savourez, ô Maruts, les choses de la connaissance, oubliez votre
courroux et dételez vos coursiers. *(1)*

Voici, ô Maruts, avec ma soumission l'hymne de votre affirmation;
façonné par le cœur, il a été confirmé par le mental, ô dieux;
approchez-vous donc, l'acceptant avec délice dans votre mental,
car vous faites croître la soumission [1]. *(2)*

Affirmés, que les Maruts nous soient bienveillants,
comme aussi, affirmé, Maghavan, Seigneur de plénitude, est devenu le plus grand créateur de félicité.
Qu'exaltés soient nos délices enviables [2], ô Maruts,
exaltés tous nos jours par la volonté de vaincre! *(3)*

Moi, sous l'empire de ce Puissant,
tremblant de peur devant Indra, ô Maruts,
j'ai rejeté ces offrandes qui avaient été pour vous
rendues intenses; accordez-moi votre grâce. *(4)*

1. *namas* — Sayana donne tout du long à *namas* le sens de nourriture qu'il affectionne tant; car la formule « accroisseurs de salutations » est visiblement impossible. Mais ce passage et certains autres montrent clairement que, outre le geste de la révérence, le mot *namas* implique aussi une signification psychologique, qui se distingue ici nettement de l'acte purement physique.

2. *vanāni* — Le mot signifie à la fois « forêts » et « plaisirs, régal », ou pris comme adjectif « délectable ». Il a généralement ce double sens dans le Véda, « les pousses ou croissances agréables » de notre existence physique, *romāṇi pṛthivyāḥ* (I-65-4).

Toi par qui les mouvements du mental prennent conscience et éclat[3],
avec une puissance lumineuse[4] dans les matins [splendeurs] de
nos aurores continues,
ô Taureau[5], fonde en nous grâce aux Maruts la connaissance
inspirée,
par leur énergie, toi l'énergique, le constant, le donneur de force. *(5)*

Protège, ô Indra, ces Pouvoirs divins[6] avec leur puissance accrue,
apaise ta colère envers les Maruts,
confirmé dans ta suprématie par eux qui perçoivent juste ;
et puissions-nous trouver cette impulsion de force qui fera
une vive percée. *(6)*

(Agastya)

3. *usrāḥ* — Au féminin, ce mot sert de synonyme au védique *go*, qui désigne simultanément la Vache et le rayon de lumière. *Uṣā*, l'Aurore, est elle aussi *gomatī*, « ceinte de rayons » ou « accompagnée par les troupeaux » du Soleil. Le texte comporte une assonance très révélatrice, *usrā vi-uṣṭiṣu*, un des procédés employés couramment par les Rishis védiques pour suggérer une pensée ou un rapprochement qu'ils n'estiment pas essentiel d'expliciter.

4. *śavas* — Quantité de termes dans le Véda désignent la force, l'énergie, le pouvoir, et chacun d'eux comporte une nuance sémantique particulière. *Śavas* cumule d'habitude les notions de lumière et de force.

5. *vṛṣabha* — Taureau, Mâle, Seigneur, Puissant. Indra est appelé constamment *vṛṣabha* ou *vṛṣan*. Le mot est tantôt employé seul comme ici, tantôt associé à un autre mot utilisé comme complément et suggérant l'idée de troupeaux, par exemple, *vṛṣabho matīnām*, le Seigneur des pensées, où l'image du taureau et du troupeau est délibérément visée.

6. *nṝn* — Le mot *nṛ* semble avoir signifié au départ actif, vif ou fort. Nous trouvons *nṛmṇa*, force, et *nṛtamo nṛṇām* (I-77-4), le plus puissant des Pouvoirs. Il désignera plus tard un mâle ou un homme, et dans le Véda il caractérise très souvent les dieux, en tant que pouvoirs masculins, ou Purushas, supervisant les énergies de la Nature, par opposition aux pouvoirs féminins appelés *gnāḥ*.

Commentaire

Succédant au « Colloque d'Indra et d'Agastya », ce Sukta est l'hymne dans lequel Agastya cherche à se rendre propices les Maruts, dont il avait interrompu le sacrifice sur les injonctions de la divinité plus puissante. Plus subtilement, sa pensée rappelle celle de l'hymne 165 du premier Mandala, « le colloque d'Indra et des Maruts », qui proclame la suprématie du Seigneur du Ciel et fait de ces cohortes brillantes mais mineures des pouvoirs subalternes communiquant aux hommes leur impulsion vers les nobles vérités appartenant à Indra. « Donnant l'énergie de votre souffle à leurs pensées chatoyantes, incitez-les à la connaissance de mes vérités. Chaque fois que l'acteur deviendra actif dans son action et que l'intelligence du penseur nous créera en lui, tournez-vous assurément, ô Maruts, vers ce voyant illuminé » (I-165-13,14). Ainsi s'achève le colloque, tel est le dernier ordre donné par Indra aux divinités inférieures. *(1)*

Ces vers définissent assez clairement la fonction psychologique des Maruts, non pas à proprement parler dieux de la pensée, mais plutôt dieux de l'énergie, celle-ci agissant toutefois dans le mental. Pour l'adorateur aryen non averti, les Maruts représentaient les pouvoirs du vent, de la tempête et de la pluie ; dépeints le plus souvent par des images suggérant la tempête, on les appelle les Rudras, les féroces, les impétueux — nom qu'ils partagent avec le dieu de la Force, Agni. S'il arrive qu'on fasse d'Indra l'aîné des Maruts[1], ceux-ci semblent plutôt à première vue appartenir au domaine de Vayu, le dieu du Vent, qui dans le système védique est le Maître de la Vie, inspirateur de ce Souffle ou énergie dynamique, appelé Prana, incarné chez l'homme par les fonctions vitales et nerveuses. Mais ceci n'est qu'un aspect de leur physionomie. La brillance, autant que la fougue, les caractérise. Tout chez eux luit, leur personne, leurs armes étincelantes, l'or de leurs bijoux, leurs chars resplendissants. Non

1. *indrajyeṣṭho marudgaṇaḥ*.

seulement précipitent-ils la pluie, les eaux, l'abondance du ciel, et renversent-ils les choses les plus solidement établies pour laisser le champ libre à des mouvements nouveaux et des formations nouvelles, fonctions qu'ils partagent du reste avec d'autres dieux, Indra, Mitra, Varuna, mais ils sont également tout comme eux partisans de la Vérité, créateurs de la Lumière, ceux-là même qu'implore le Rishi Gotama Rahugana : « Ô vous qui possédez la force fulgurante de la Vérité, manifestez-la par votre puissance, pourfendez de votre éclair le Rakshasa. Voilez le voile de l'obscurité, chassez tous les dévoreurs, créez la Lumière que tant nous désirons » (I-86-9,10). Et Agastya leur dit dans un autre hymne : « Ils véhiculent la douceur (de l'Ananda), c'est leur enfantement éternel, et jouent leur jeu, brillants dans les activités de la connaissance » (I-166-2). Les Maruts sont par conséquent les énergies de la mentalité, les énergies qui tendent à la connaissance. Chez eux point de vérité établie, de lumière diffuse, mais le mouvement, la recherche, la lueur de l'éclair et, une fois trouvée la Vérité, le jeu multiface de ses diverses illuminations. *(2)*

Dans son colloque avec Indra (I-170), Agastya, nous l'avons vu, évoque à plusieurs reprises les Maruts. Ce sont les frères d'Indra, le dieu ne devrait donc pas s'en prendre à Agastya qui fait effort vers la perfection. Ils en sont les instruments, Indra devrait donc s'en servir. Et dans la formule finale de soumission et de réconciliation, Agastya supplie le dieu de renouer le dialogue avec les Maruts et de s'entendre avec eux pour permettre au sacrifice de se poursuivre selon l'ordre et le mouvement de la Vérité divine vers laquelle il est dirigé. La crise, qui a si fortement marqué le mental du voyant, s'est traduite alors par un violent conflit opposant le Pouvoir divin supérieur à la progression tumultueuse d'Agastya et des Maruts. Il y a eu colère et lutte entre l'Intelligence divine qui gouverne le monde et l'aspiration véhémente des pouvoirs du mental d'Agastya. Tous deux voudraient que l'être humain atteigne son but ; mais il n'appartient pas aux pouvoirs divins inférieurs de choisir comment doit procéder cette marche — c'est à la volonté supérieure d'une Intelligence secrète à laquelle rien

ne manque d'en décider pour l'intelligence manifestée qui, elle, continue de chercher. Voilà pourquoi le mental de l'être humain, transformé en champ de bataille où s'affrontent de plus grands Pouvoirs, encore sous le coup de cette terrible expérience, frémit de stupeur et d'effroi. *(3)*

(*rik 1*) — La soumission à Indra est chose faite ; Agastya implore maintenant les Maruts d'accepter les termes de la réconciliation, afin que l'harmonie totale de son être intérieur puisse être rétablie. Il s'en approche avec la soumission témoignée au dieu plus puissant et traite leurs brillantes légions avec le même respect. La perfection qu'il souhaite, celle d'un certain état mental et de ses pouvoirs, leur précision, rectitude, énergie respectueuse de la vérité, est impossible sans cette cavalcade des Forces de la Pensée se ruant vers la connaissance supérieure. Mais l'opposition formidable d'Indra interrompt ce mouvement mal dirigé, mal éclairé, qui, temporairement, quitte le mental d'Agastya. Repoussés, les Maruts l'ont abandonné pour d'autres adeptes du sacrifice ; c'est ailleurs que brillent leurs chars resplendissants, en d'autres provinces que tonnent les sabots de leurs montures qui filent comme le vent. Le voyant les supplie d'oublier leur courroux, de reprendre goût à la quête de la connaissance et à ses activités ; cessant désormais de l'ignorer, qu'ils détellent leurs coursiers, descendent de leurs chars, prennent place sur l'aire du sacrifice et acceptent leur part des offrandes [2]. *(4)*

(*rik 2*) — Car il voudrait reconfirmer en lui ces énergies splendides, et c'est « un hymne d'affirmation » qu'il leur adresse, le *stoma* des sages védiques. Pour le système des Mystiques, qui a partiellement survécu dans les écoles du Yoga indien, le Mot est un pouvoir, le Verbe crée. Car toute création est expression, tout existe déjà dans la demeure secrète de l'Infini, *guhā hitam*, et il suffit, pour le manifester, que la conscience active lui donne une apparence formelle. Certaines écoles de pensée védique

2. *prati va enā namasā-aham emi, sūktena bhikṣe sumatiṁ turāṇām ; rarāṇatā maruto vedyābhir, ni heḍo dhatta, vi mucadhvam aśvān.*

estiment même que les mondes ont été créés par la Déesse du Verbe et que le son, vibration initiale de l'éther, a précédé leur formation. Quelques passages dans le Véda lui-même font des cadences poétiques des mantras sacrés — *anuṣṭubh*, *triṣṭubh*, *jagatī*, *gāyatrī* —, le symbole des rythmes présidant au mouvement universel des choses. *(5)*

Donc exprimer, c'est créer, on va même jusqu'à dire que les hommes créent en eux-mêmes les dieux à l'aide du mantra. En outre, ce que nous avons, par le Verbe, créé dans notre conscience, nous pouvons, par le Verbe, l'y fixer, pour que cela fasse partie de nous-mêmes et agisse non seulement dans notre vie intérieure mais sur le monde matériel extérieur. L'expression constitue, l'affirmation établit. *Gīḥ* ou *vacas* désigne ce pouvoir d'expression de la parole, *stoma* son pouvoir d'affirmation. Dans les deux cas, elle est appelée *manma* ou *mantra*, expression de la pensée dans le mental, et *brahman*, expression du cœur ou de l'âme — car tel semble avoir été le premier sens du mot *brahman*[3], avant de qualifier l'Âme suprême ou Être universel. *(6)*

Le deuxième vers décrit comment se forme le mantra, ainsi que les conditions de son efficacité. Agastya offre aux Maruts le *stoma*, hymne à la fois d'affirmation et de soumission. Façonné par le cœur, il reçoit sa juste place dans la mentalité une fois confirmé par le mental. Même s'il exprime la pensée dans le mental, le mantra n'est pas essentiellement un produit de l'intellect. Pour devenir parole sacrée et se réaliser, il faut qu'il vienne comme une inspiration du plan supramental, nommé dans le Véda *ṛtam*, la Vérité, et soit capté par la conscience frontale, en passant soit par le cœur soit par l'intelligence éclairée, *manīṣā*. Le cœur, pour la psychologie védique, n'est pas seulement le siège des émotions ; il inclut toute cette vaste zone de la mentalité spontanée, à la limite

3. On le trouve aussi sous la forme *bṛh* (Brihaspati, Brahmanaspati) ; et il semble qu'il y ait eu des graphies plus anciennes, *bṛhan* et *brahan*. C'est de *brahan* (génitif : *brahnas*) qu'est très probablement issu le grec *phren*, *phrenos*, qui signifie mental.

de notre subconscient, d'où remontent les sensations, émotions, instincts, impulsions et toutes ces intuitions et inspirations qu'ils véhiculent avant d'arriver à prendre forme dans l'intelligence. Voilà ce que Véda et Védanta appellent le « cœur », *hṛdaya*, *hṛd* ou *brahman*. Au stade actuel de l'humanité, c'est là, estime-t-on, qu'est centré le Purusha. À proximité de l'immensité du subconscient, c'est là, chez l'être humain ordinaire — l'homme qui ne s'est pas encore hissé à un plan supérieur où le contact avec l'Infini est lumineux, intime et direct — que les inspirations de l'Âme universelle peuvent le plus facilement accéder et le plus rapidement investir l'âme individuelle. C'est donc le cœur qui permet au mantra de se constituer. Mais celui-ci doit être reçu et maintenu dans la pensée de l'intelligence aussi bien que dans les perceptions du cœur; car, tant que l'intelligence ne l'a ni adopté ni même médité, cette vérité de la Pensée qu'exprime la vérité du Verbe ne pourra pas être durablement acquise ou produire l'effet escompté. Façonné par le cœur, le mantra est confirmé par le mental. *(7)*

Mais un autre consentement est également nécessaire. Le mental individuel a accepté; les pouvoirs efficients du Cosmos doivent en faire de même. Les paroles de l'hymne conservées par le mental servent de base à la nouvelle attitude mentale d'où partiront les futures énergies de pensée. Les Maruts doivent s'en approcher, prendre appui sur elles, le mental de ces Pouvoirs universels approuver et s'unir aux formations du mental de l'individu. Ainsi seulement notre action intérieure ou extérieure pourra-t-elle devenir suprêmement efficace. *(8)*

Les Maruts n'ont du reste aucune raison de refuser leur accord ou de prolonger la discorde. Pouvoirs divins soumis eux-mêmes à une loi plus élevée que l'impulsion personnelle, ils devraient avoir pour mission, comme ils ont pour nature essentielle, d'aider le mortel à se soumettre à l'Immortel et à obéir de plus en plus à la Vérité, au Vaste, auxquels ses facultés humaines aspirent [4]. *(9)*

4. *eṣa vaḥ stomo maruto namasvān, hṛdā taṣṭo manasā dhāyi devāḥ ;*
upemā yāta manasā juṣāṇā, yūyaṁ hi ṣṭhā namasa id vṛdhāsaḥ.

(*rik 3*) — Indra, affirmé et accepté, n'est plus dans sa relation avec le mortel une cause de souffrance ; le contact divin apporte une paix et une félicité totales. Les Maruts, affirmés et acceptés, doivent eux aussi renoncer à leur violence. Manifestant leur aspect plus clément, agissant avec bienveillance, cessant de conduire l'âme de conflits en tourments, ils doivent à leur tour devenir des intermédiaires purement bénéfiques et puissants. *(10)*

Dès que cette complète harmonie sera instaurée, le Yoga d'Agastya poursuivra sa marche triomphale sur la voie nouvelle et directe qui lui a été prescrite. Monter à un plan supérieur reste le but — supérieur à la vie ordinaire faite de sensations, émotions, pensées, actions égoïstes et fragmentées. Et il faut continuer de s'y consacrer avec cette même puissante volonté de vaincre tout ce qui résiste et s'interpose. Mais ce soulèvement doit être intégral. Toutes les joies que l'être humain recherche et désire, toutes les énergies actives de sa conscience de veille — « ses jours », pour employer le symbolisme laconique propre au Véda —, doivent être sublimées pour gagner ce plan supérieur. *Vanāni* désigne les sensations réceptives qui cherchent en chaque objet l'Ananda, cette quête étant leur raison d'être. Celles-ci non plus ne seront pas écartées. Rien ne doit être rejeté, tout doit être élevé aux purs niveaux de la conscience divine [5]. *(11)*

(*rik 4*) — Les conditions dans lesquelles Agastya avait commencé par préparer le sacrifice pour les Maruts étaient différentes. Il avait mis la pleine mesure de leur force dans tout ce qu'il souhaitait, chez lui, confier aux Pouvoirs de la Pensée ; son sacrifice étant défectueux, le puissant Seigneur, tel un ennemi, s'était interposé, mais la peur et de grandes souffrances finirent par ouvrir les yeux du Rishi et forcèrent son âme à abdiquer (I-170). Encore tout bouleversé par cette expérience, il avait dû renoncer aux activités qu'il avait si vigoureusement préparées. Le voilà maintenant qui reprend son sacrifice aux Maruts, mais cette fois

5. *stutāso no maruto mṛḍayantu-uta stuto maghavā śambhaviṣṭhaḥ ;*
ūrdhvā naḥ santu komyā vanāni-ahāni viśvā maruto jigīṣā.

associe à ce Nom lumineux la divinité plus puissante d'Indra. Que les Maruts donc ne lui en veuillent pas d'avoir interrompu le sacrifice, mais acceptent cette action nouvelle plus justement guidée[6]. *(12)*

(*rik 5*) — Dans les deux derniers vers, Agastya abandonne les Maruts pour se tourner vers Indra. Symbolisant l'illumination progressive de la mentalité humaine depuis les premiers mouvements obscurs du mental tout juste sortis de l'obscurité du subconscient, les Maruts se transforment peu à peu en une image de la conscience lumineuse dont Indra est le Purusha, le représentant de l'Être. Obscurs, ils deviennent conscients ; jadis lueurs crépusculaires, pénombres ou reflets trompeurs, ils réparent ces carences et revêtent la brillance divine. Cette grande évolution s'effectue progressivement dans le Temps, durant « les matins » de l'esprit humain, alors que s'enchaînent les Aurores. Car la déesse Aurore symbolise dans le Véda l'illumination divine qui ouvre de nouveaux passages vers la conscience physique de l'homme. Elle alterne avec sa sœur la Nuit ; mais cette obscurité elle-même est mère de lumière et éternellement l'Aurore vient révéler ce qu'avait préparé la Mère au front noir. Il semble cependant que le voyant fasse ici allusion aux aurores continues, ininterrompues par ces intermèdes de repos et d'obscurité apparents. La force éclatante de cette série d'illuminations successives fait que la mentalité de l'homme s'élève rapidement dans la lumière la plus totale. Mais la puissance qui a régi et rendue possible la transformation demeure celle d'Indra. C'est cette Intelligence suprême qui, pour se déverser dans l'être humain, se sert des Aurores, se sert des Maruts. Indra est le Taureau de ce radieux troupeau, le Maître des énergies de la pensée, le Seigneur des aubes lumineuses. *(13)*

Qu'Indra utilise, maintenant aussi, les Maruts comme instruments de l'illumination. Qu'il s'en serve pour établir la

6. *asmād-ahaṁ taviṣād-īṣamāṇa, indrād bhiyā maruto rejamānaḥ,*
yuṣmabhyaṁ havyā niṣitāni-āsan tāni-āre cakṛmā, mṛḍatā naḥ.

connaissance supramentale chez le voyant. Leur énergie viendra appuyer la sienne dans la nature humaine, nature à laquelle il fournira en retour sa divine fermeté, sa force divine, pour lui éviter de vaciller sous le choc ou lui permettre de contenir le jeu plus vaste d'activités puissantes, généralement intolérables[7]. *(14)*

(*rik 6*) — Les Maruts, en dépit de ce regain de force, auront toujours besoin d'un Pouvoir supérieur qui les guide et les protège. Ils sont les Purushas des énergies de pensée particulières, Indra le Purusha unique de toute l'énergie de la Pensée. Ils trouvent en lui leur plénitude et leur harmonie. Que cessent donc le conflit et le désaccord entre ce tout et ces parties. Les Maruts, acceptant Indra, en recevront la juste perception des choses qui doivent être connues. L'éclat trompeur d'une lumière partielle ne les égarera plus, l'absorption d'une énergie limitée ne les emportera pas dans leur élan. Ils pourront désormais supporter l'action d'Indra quand il jettera sa force contre tout ce qui pourra encore se dresser entre l'âme et son apothéose. *(15)*

Alors, dans l'harmonie de ces Pouvoirs divins et leurs aspirations, puisse l'humanité trouver cette impulsion qui saura se frayer un passage à travers les myriades d'oppositions de ce monde et, dans l'individu et sa personnalité composite ou dans la race, puisse-t-elle s'élancer rapidement vers un but si constamment entrevu et pourtant si distant encore, même pour celui qui s'imagine sur le point de l'atteindre[8]. *(16)*

7. *yena mānāsaś-citayanta usrā, vyuṣṭiṣu śavasā śaśvatīnām,*
sa no marudbhir vṛṣabha śravo dhā, ugra ugrebhiḥ sthaviraḥ sahodāḥ.

8. *tvaṁ pāhi-indra sahīyaso nṝin, bhavā marudbhir avayāta-heḍāḥ,*
supraketebhiḥ sāsahir dadhāno ; vidyāma-iṣaṁ vṛjanaṁ jīradānum.

Chapitre XXVI

INDRA, POURVOYEUR DE LUMIÈRE

I – 4

Le Façonneur de formes parfaites,
telle une bonne vache laitière pour celui qui trait les Troupeaux,
jour après jour nous l'invoquons pour notre grandissement
(dans la lumière). *(1)*

Approche de nos libations de Soma
et goûte au vin de Soma, ô Buveur de Soma ;
l'ivresse de ton extase donne réellement la Lumière. *(2)*

Puissions-nous alors connaître tant soit peu
tes pensées si sublimement justes ;
ne reste pas si loin de nous, viens. *(3)*

Va donc questionner Indra,
le vigoureux, l'insoumis, à la conscience clairvoyante,
qui à tes camarades a apporté le bien suprême. *(4)*

Et puissent les Privateurs [1] nous dire,
« Eh bien, en avant, poursuivez vos efforts dans d'autres
domaines encore,
reposant sur Indra votre activité ». *(5)*

1. Ou « Censeurs », *nidaḥ*. Dans le Véda la racine *nid* possède à mon avis le sens d'asservissement, réclusion, limitation, les déductions philologiques en apportent l'absolue certitude. Elle sert à former *nidita*, lié, attaché, et *nidāna*, longe, attache. Mais la racine signifie aussi blâmer. Comme le veut la méthode propre au discours ésotérique, l'un des deux sens prédomine selon le contexte sans toutefois exclure complètement l'autre.

Et que les combattants, accomplisseurs de l'œuvre[2],
nous déclarent à jamais bénis, ô Réalisateur,
et que la paix d'Indra soit avec nous. *(6)*

Intense pour l'intense, confère ici
la gloire du sacrifice, qui enivre l'Homme
[*ou* : à l'extase divine, *ou*, pleine de force],
faisant progresser Indra qui réjouit son ami. *(7)*

Avec cette boisson, ô Volonté aux cent tâches
[*ou* : formes, *ou*, pouvoirs],
tu as fait périr ceux qui recouvrent [les Vritras],
et tu as protégé les richesses chez le (mental) riche. *(8)*

Ainsi Toi, Maître de plénitude dans les plénitudes,
nous te rendons plus riche encore, ô Volonté aux cent tâches,
ô Indra, pour jouir en toute sécurité de notre bien. *(9)*

À ce vaste qui est un continent [*ou* : fleuve] de félicité,
à lui le parfait Passeur, l'Ami de celui qui offre le Soma,
à cet Indra élève ton hymne. *(10)*

(Madhucchandas)

2. *ariḥ kṛṣṭayaḥ* peut aussi se traduire par « le peuple aryen » ou « les nations guerrières ». Les termes *kṛṣṭi* et *carṣaṇi*, qui pour Sayana veulent dire « homme », sont formés sur les racines *kṛṣ* et *carṣ*, impliquant au départ la notion de labeur, d'effort ou d'action laborieuse. Ils signifient tantôt l'agent du karma védique, tantôt le karma lui-même — l'ouvrier ou les œuvres.

Interprétation de Sayana

Le façonneur de (ces œuvres qui ont) bonne forme, Indra, nous l'appelons quotidiennement pour la protection, comme (on réclame) une bonne vache laitière pour le vacher. *(1)*

Viens à nos (trois) libations, bois du Soma, ô buveur de Soma ; l'ivresse de toi, le riche, est assurément donneuse de vaches. *(2)*

Alors, (nous tenant) parmi les gens intelligents qui sont les plus proches de toi, puissions-nous te connaître. Ne (va) pas au-delà de nous pour (te) manifester (aux autres, mais) viens à nous. *(3)*

Viens à lui et questionne-le à mon sujet, lui l'intelligent, (que je l'aie célébré justement ou non) — viens à l'intelligent et indemne Indra qui donne à tes amis (les prêtres) la richesse la meilleure. *(4)*

Laisse-nous (*c.-à-d.* nos prêtres) parler (*c.-à-d.* louer Indra), — et aussi, ô vous qui censurez, sortez (d'ici) et d'ailleurs également —, (nos prêtres) faisant le service tout autour d'Indra. *(5)*

Ô destructeur (des ennemis), puissent même nos ennemis parler de nous comme jouissant d'une grande richesse — les hommes (*c.-à-d.* nos amis le diront bien entendu) ; puissions-nous être dans la paix (accordée) par Indra. *(6)*

Apporte ce Soma, cette richesse du sacrifice, qui réjouit tant les hommes ; (le Soma) imprègne (les trois oblations) pour Indra qui imprègne (l'offrande du Soma), laquelle atteint les rites et est agréable à (Indra) qui donne la joie (à l'auteur du sacrifice). *(7)*

Buvant de cela, ô toi aux multiples actions, tu es devenu un tueur de Vritras (*c.-à-d.* les ennemis conduits par Vritra) et tu as complètement protégé le combattant dans les combats. *(8)*

Ô Indra aux multiples actions, toi qui es fort dans les batailles[1], nous te gavons de nourriture pour mieux jouir de nos richesses. *(9)*

Chante cet Indra qui est protecteur de la richesse, grand, bon accomplisseur (des œuvres) et ami de l'auteur du sacrifice[2]. *(10)*

1. À noter que Sayana interprète *vājinam*, au rik 8, par « combattant dans les combats » et la même expression au rik suivant, par « fort dans les combats », et dans la formule *vājeṣu vājinam vājayāmaḥ*, il donne au mot de base *vāja* trois significations différentes, « combat », « force » et « nourriture ». Il y a là un exemple typique de l'incohérence délibérée de la méthode de Sayana.

2. J'ai joint les deux versions pour que le lecteur puisse facilement comparer les deux méthodes et leurs résultats. J'inclus entre parenthèses les explications du commentateur, chaque fois qu'elles sont nécessaires pour compléter le sens ou le rendre intelligible. Même si le lecteur ignore le sanskrit, ce simple exemple devrait, je pense, lui permettre d'apprécier les motifs pour lesquels de nos jours un esprit critique estime légitime de refuser tout crédit à l'interprétation du texte védique proposée par Sayana.

Commentaire

En offrant le Soma, Madhucchandas, fils de Vishvamitra, invoque Indra, le maître du Mental lumineux, pour grandir dans la Lumière. La symbolique est celle d'un sacrifice collectif. L'hymne a pour sujet l'accroissement chez Indra du pouvoir et du délice grâce à la prise du Soma, le vin de l'immortalité, expansion conduisant à l'illumination de l'être humain, afin que, débarrassé des obstacles à sa connaissance intérieure, il puisse atteindre les splendeurs sublimes du mental libéré. *(1)*

Mais que représente ce Soma, appelé parfois *amṛta*, l'ambroisie des Grecs, comme s'il s'agissait de la substance même de l'immortalité ? C'est l'image de l'Ananda divin, le principe de Béatitude, d'où émane, selon la conception védique, l'existence de l'Homme, cet être mental. Un Délice secret est le fondement de l'existence, l'atmosphère qui la nourrit, sa substance quasiment. La Taittiriya Upanishad dit de cet Ananda qu'il est l'atmosphère éthérée de béatitude sans laquelle rien ne pourrait continuer à exister. Dans l'Aitaréya Upanishad, le Soma, considéré comme une divinité lunaire, naît du mental sensoriel dans le Purusha universel, puis, avec l'apparition de l'homme, s'exprime une nouvelle fois dans l'être humain sous forme de mentalité sensorielle. Car le délice est la raison d'être de la sensation ou, si l'on préfère, la sensation s'efforce de traduire le délice secret de l'existence comme l'exige la conscience physique. Mais dans cette conscience — souvent représentée par *adri*, la montagne, ou la pierre, ou la substance dense —, lumière divine et délice divin sont tous deux cachés et séquestrés, et doivent donc en être délivrés ou extraits. L'Ananda est préservé sous forme de *rasa*, la sève ou essence, dans les objets des sens et les expériences des sens, dans les végétaux et autres pousses de la Nature terrestre ; et parmi celles-ci, la plante mystique du Soma symbolise cet élément, derrière tout le fonctionnement et le plaisir des sens, qui procure l'essence divine. Il faut la distiller puis ensuite la purifier, la concentrer pour en faire un produit lumineux, radieux, intense,

plein d'énergie, *gomat*, *āśu*, *yuvāku*. Elle devient l'aliment par excellence des dieux qui, conviés à l'offrande du Soma, prennent leur part du régal et, fortifiés par cette extase, grandissent en l'homme, le hissent à ses possibilités les plus hautes, le rendent capable des expériences suprêmes. Ceux qui ne font pas don aux Pouvoirs divins du délice qu'ils éprouvent, préférant s'adonner au plaisir sensuel de la vie inférieure, adorent non pas les dieux mais les Panis, les maîtres de la conscience sensorielle, les trafiquants qui colportent ses mesquines activités, ne pressent pas le vin mystique, refusent l'offrande purifiée, n'entonnent pas le chant sacré. Ce sont les Panis qui nous dérobent les Rayons de la conscience illuminée, ces brillants troupeaux du Soleil, pour les parquer dans la caverne du subconscient, dans le roc dense de la matière, eux qui sont même prêts à corrompre Sarama, le lévrier du ciel, l'intuition lumineuse, quand lancée sur leurs traces elle parvient jusqu'à leur antre. *(2)*

Mais cet hymne évoque un stade de notre développement intérieur où la défaite des Panis est consommée. Les Vritras ou Dissimulateurs qui confisquent nos pleins pouvoirs, appauvrissent notre action, et Vala qui accapare la Lumière, sont eux aussi déjà surpassés. Il subsiste toutefois, à ce stade encore, des pouvoirs qui bloquent notre perfection. Il s'agit des pouvoirs de restriction, les Privateurs ou Censeurs qui, sans véritablement obscurcir les rayons ou endiguer les énergies, cherchent néanmoins, en insistant constamment sur les lacunes de notre propre expression, à limiter son champ d'action et à faire du progrès réalisé un obstacle au progrès à venir. Madhucchandas demande à Indra d'ôter cette imperfection et d'affirmer à sa place une illumination croissante. *(3)*

(*rik 1*) — Le principe que représente Indra est le Pouvoir du Mental, affranchi des limites et de l'obscurantisme de la conscience nerveuse. C'est cette Intelligence éclairée qui élabore des formes de pensée ou d'action justes ou parfaites, non dénaturées par les impulsions nerveuses, ni pénalisées par l'action mensongère des sens. L'image proposée est celle d'une vache prodiguant

son lait à celui qui trait le troupeau. Le mot *go* possède en sanskrit un double sens, vache et rayon de lumière. Les symbolistes védiques s'en servent pour suggérer une double figure, qui était pour eux beaucoup plus qu'une figure ; car la lumière, à leurs yeux, n'est pas simplement une heureuse métaphore de la pensée, mais est réellement sa forme concrète. Ces troupeaux que l'on trait représentent ainsi les Troupeaux du Soleil — Surya, dieu du mental révélateur et intuitif — ou encore de l'Aurore, la déesse qui manifeste la gloire solaire. Le Rishi désire qu'Indra agisse plus complètement en lui, et lui demande d'inonder de ses rayons le mental réceptif pour que grandisse quotidiennement cette lumière de la Vérité[1]. *(4)*

(*rik 2*) — L'expression consciente en nous du délice de l'existence divine et de l'activité divine, qui a pour emblème le vin de Soma, soutient et augmente l'activité de l'Intelligence pure illuminée. Plus l'Intelligence s'en nourrit, plus son intervention devient ivresse extasiée d'inspiration, permettant aux rayons de déferler joyeusement en nous. « Donneuse de lumière en vérité est l'euphorie de toi-même en ton ivresse[2] ». *(5)*

(*rik 3*) — Car, une fois franchies les limites sur lesquelles insistent encore les Emprisonneurs, on peut désormais s'approcher quelque peu des connaissances ultimes dont l'intelligence illuminée est capable. Pensées justes, émotions justes — tout cela est impliqué dans le mot *sumati* ; car *mati* dans le Véda désigne non seulement les parties pensantes mais aussi les parties émotionnelles de la mentalité. Lumière dans les pensées, *sumati* est aussi joie et bonté radieuses dans l'âme. Mais dans ce passage l'accent est mis sur la pensée juste et non sur les émotions. Cette réflexion juste doit cependant progresser d'abord dans le champ de conscience déjà atteint ; il faut éviter les éclairs et les éblouissements qui, trop puissants pour nous, ne peuvent se traduire correctement dans la pensée et bouleversent le mental

1. *surūpakṛtnum-ūtaye sudughām-iva goduhe, juhūmasi dyavi dyavi.*
2. *upa naḥ savanā gahi somasya somapāḥ piba, godā id revato madaḥ.*

réceptif. Indra doit être non seulement celui qui illumine, mais celui qui conçoit bien les pensées, leur donne la forme juste, *su-rūpa-kṛtnu*[3]. *(6)*

(*rik 4*) — Se tournant ensuite vers un condisciple dans le Yoga collectif, ou s'adressant peut-être à son propre mental, le Rishi l'encourage à dépasser l'obstruction des suggestions adverses qui s'opposent à lui et, remettant en question le progrès de l'Intelligence divine, refusent l'accès au bien suprême qu'elle a déjà accordé à d'autres. Car seule cette Intelligence peut discerner avec clarté et résoudre ou éliminer toute confusion et obscurité qui persistent. Vive, intense, dynamique, son énergie ne la fait pas trébucher en chemin, contrairement aux impulsions de la conscience nerveuse. À moins que l'idée visée ici ne soit plutôt : son énergie invincible lui évite de succomber aux attaques des Dissimulateurs ou des pouvoirs qui limitent[4]. *(7)*

(*rik 5*) — Est décrit ensuite ce que le voyant espère obtenir. Quand cette lumière plus complète débouchera finalement sur ce que cherche la connaissance mentale, les pouvoirs de Restriction, satisfaits, spontanément se retireront, acceptant la reprise du progrès et les nouvelles activités lumineuses. Ils diront en substance : « Oui, maintenant vous avez cette permission qu'il était juste de vous refuser jusqu'ici. Non seulement en terre déjà conquise, mais dans d'autres provinces restées vierges poursuivez donc votre marche victorieuse. Reposez entièrement cette action sur l'Intelligence divine et non sur vos aptitudes inférieures. Car vos droits se mesureront à la grandeur de votre soumission ». *(8)*

Le mot *ārata*, se mouvoir ou s'efforcer, comme ses congénères, *ari*, *arya*, *ārya*, *arata*, *araṇi*, exprime l'idée centrale du Véda. La racine *ar* indique toujours, quand il y a mouvement, un effort, une lutte, ou, s'agissant d'un état, une culmination, une prééminence ; elle s'applique à des actions telles que ramer, labourer,

3. *athā te antamānāṁ vidyāma sumatīnām, mā no ati khya ā gahi.*
4. *parehi vigram-astṛtam indraṁ pṛcchā vipaścitam, yaste sakhibhya ā varam.*

combattre, soulever, escalader. L'Aryen est donc celui qui cherche à s'accomplir par l'action védique, le *karma* ou *apas* intérieur et extérieur, typiquement en sacrifiant aux dieux. Mais cette action s'apparente aussi à un voyage, une marche, une bataille, une ascension. L'homme aryen fait effort vers les hauteurs, lutte pour avancer, dans une marche qui à la fois progresse et monte. Voilà en quoi consiste son « aryénité », son *arete*, sa vertu, pour utiliser un mot grec issu de la même racine. *Ārata*, et le reste de la locution, pourrait se traduire par : « Allez ! en route, poussez plus loin vers d'autres domaines[5] ! » *(9)*

(*rik* 6) — Utilisant la méthode subtile chère au Véda qui consiste à relier des pensées en choisissant des termes qui se font écho, l'idée est reprise au vers suivant dans l'expression *ariḥ kṛṣṭayaḥ*. Il ne s'agit pas ici, selon moi, des nations aryennes sur terre — bien que ce sens aussi soit possible dans la mesure où il est question d'un Yoga collectif ou national, mais des pouvoirs qui aident l'homme dans son ascension, ses parents spirituels, la relation étant celle d'un camarade, d'un allié, d'un frère, d'un compagnon de travail, *sakhāyaḥ*, *yujaḥ*, *jāmayaḥ* ; car son aspiration est leur aspiration et ils trouvent leur accomplissement dans sa réalisation. Les Privateurs, satisfaits, ont renoncé. Satisfaits eux aussi, ces pouvoirs doivent finalement à leur tour décréter leur mission accomplie en assurant à l'homme une félicité totale, quand l'âme se reposera dans la paix d'Indra qui accompagne la Lumière, la paix d'une impeccable mentalité comme juchée sur des sommets de conscience et de Béatitude parfaites[6]. *(10)*

(*rik* 7) — On verse donc l'Ananda divin, pour qu'il devienne vif et intense dans l'organisme, et on l'offre à Indra pour prolonger ses intensités. Car l'extase qui fortifie l'homme ou le dieu, c'est cette joie profonde perçue dans les sensations intérieures qui la procure. L'Intelligence divine pourra poursuivre le voyage encore

5. *uta bruvantu no nido, nir-anyataś-cid-ārata, dadhānā indra id duvaḥ.*
6. *uta naḥ subhagān arir voceyur dasma kṛṣṭayaḥ, syāma-id indrasya śarmaṇi.*

inachevé et récompensera le don par des pouvoirs nouveaux de la Béatitude descendant sur l'ami de Dieu[7]. *(11)*

(*rik 8*) — C'est cette force, en effet, qui a permis au Mental divin en l'homme de détruire toute obstruction — que celle-ci bouche ou encercle — aux activités centuples de la volonté et de la pensée ; c'est cette force qui lui a permis ensuite de défendre les possessions riches et variées précédemment conquises sur les Atris et les Dasyus, dévoreurs et pilleurs de nos gains[8]. *(12)*

(*rik 9*) — Bien que, poursuit Madhucchandas, cette Intelligence soit déjà bien pourvue et bien répartie, nous cherchons à accroître davantage encore son opulence, en éliminant Privateurs et Vritras, afin que nous soit garantie la pleine jouissance de nos richesses[9]. *(13)*

(*rik 10*) — Car dans sa totalité cette Lumière, ce continent de félicité, ne connaît pas de limites ; c'est ce Pouvoir ami de l'âme humaine qui, à travers la bataille, la conduit indemne jusqu'au terme de son voyage, au sommet de son aspiration[10]. *(14)*

7. *em-āśum āśave bhara yajña-śriyaṁ nṛmādanam, patayan mandayat sakham.*
8. *asya pītvā śata-krato ghano vṛtrāṇām abhavaḥ, prāvo vājeṣu vājinam.*
9. *taṁ tvā vājeṣu vājinaṁ vājayāmaḥ śata-krato, dhanānām indra sātaye.*
10. *yo rāyo-avanir mahān-supāraḥ sunvataḥ sakhā, tasmā indrāya gāyata.*

Chapitre XXVII

AGNI, LA VOLONTÉ ILLUMINÉE

I – 77

Comment faire pour donner à Agni ?
Quelle Parole agréable aux dieux proférer, au Seigneur de la flamme brillante,
l'Immortel dans les mortels, le détenteur de la Vérité, le prêtre de l'oblation [*ou* : de l'invocation],
qui, lui le plus puissant pour le sacrifice, crée en nous les dieux ? *(1)*

Lui qui dans les sacrifices itinérants est plein de paix, possède la Vérité,
prêtre de l'oblation, créez-le réellement en vous par vos soumissions ;
quand Agni manifeste (*ou* : entre dans) les dieux pour le mortel,
il en prend lui aussi conscience et offre le sacrifice avec le mental. *(2)*

Car il est la volonté, il est la force, il est celui qui réalise la perfection,
il devient comme Mitra l'aurige du Suprême et Admirable ;
c'est à lui, le premier, l'Accomplisseur, que s'adressent
les peuples aryens, gens en quête du Divin, dans les offrandes de leurs richesses [*ou* : dans leurs sacrifices]. *(3)*

Que lui alors, Agni, le plus fort des Pouvoirs, le dévoreur des destructeurs,
par sa présence [*ou* : protection] manifeste les paroles et leur compréhension (*ou* : entre dans les mots et leur conception) ;
et ceux qui par l'étendue de leur grandeur sont les Seigneurs de plénitude, les plus resplendissants d'énergie,
répandant leur abondance, qu'ils impulsent la pensée. *(4)*

Agni, la Volonté illuminée 27

Ainsi Agni, le détenteur de la Vérité, a-t-il été affirmé par
les Gotamas, les maîtres de la lumière [1],
celui qui sait la naissance des mondes par les sages illuminés ;
lui nourrira en eux la force d'illumination, en eux la plénitude,
lui dans sa perception consciente atteindra en eux la croissance et
l'harmonie. *(5)*

(Gotama Rahugana)

1. *gotamebhiḥ* — Le sens exotérique étant « par les Gotamas », la famille du Rishi Gotama Rahugana, le voyant auteur de cet hymne. Mais chaque fois que les Rishis utilisent des noms propres, ils font secrètement allusion à leur signification profonde. Ce passage accorde une importance indéniable au choix et à l'ordre des mots dans les locutions *gotamebhir ṛtāvā*, *viprebhir jātavedāḥ*, comme au vers 3 avec *dasmam ārīḥ*.

Commentaire

Le voyant Gotama Rahugana a rédigé cet hymne, qui est un *stoma* à la louange d'Agni, la Volonté divine à l'œuvre dans l'univers. *(1)*

Le plus important, le plus universel des dieux védiques, Agni est en général, dans le monde matériel, celui qui dévore et se régale, mais aussi le purificateur, qui nettoie alors même qu'il engloutit et jouit. Flamme qui prépare et rend parfait, feu qui assimile et ardeur de l'énergie formatrice, chaleur de la vie, il crée la sève, le *rasa* dans les choses, l'essence de leur être substantiel et l'essence de leur délice. *(2)*

C'est également la Volonté dans le Prana, l'Énergie de Vie dynamique, et avec cette énergie il remplit les mêmes fonctions. Tandis qu'il dévore et se régale, purifie, prépare, assimile, donne forme, il ne cesse de monter et transfigure ses pouvoirs en Maruts, les énergies du Mental. Nos passions et émotions obscures sont la fumée d'Agni qui brûle. L'action de toutes nos forces nerveuses ne se maintient que grâce à son soutien. *(3)*

Volonté dans notre être nerveux qu'il purifie par l'action, il est aussi Volonté dans le mental et le clarifie par l'aspiration. Quand il pénètre dans l'intellect, il se rapproche de son origine, de sa patrie divine. Il guide les pensées vers le pouvoir effectif ; il guide les énergies actives vers la lumière. *(4)*

Sa divine patrie — bien qu'il naisse partout et demeure en toutes choses — est la Vérité, l'Infini, la vaste Intelligence cosmique où Connaissance et Force vont de pair. Car là, toute volonté vit en harmonie avec la vérité des choses et produit donc un effet, toute pensée fait partie de la Sagesse, qui est la Loi divine, et régit donc parfaitement une action divine. Une fois accompli, Agni devient puissant dans sa propre maison — dans le Vrai, le Juste, le Vaste. C'est là-haut qu'il conduit l'aspiration de l'humanité, lui, l'âme de l'Aryen, le guide du sacrifice cosmique. *(5)*

C'est au moment où pour la première fois devient possible le grand passage, la transition du mental au supramental, la

transfiguration de l'intelligence (qui jusqu'ici régente l'être mental) en une Lumière divine — c'est à cet instant suprême et crucial dans le Yoga védique que le Rishi Gotama Rahugana cherche en lui-même la Parole inspirée. Elle l'aidera à réaliser, pour lui-même et pour les autres, le Pouvoir qui doit effectuer la transition et l'état de lumineuse plénitude où devra commencer la transfiguration. *(6)*

Le sacrifice védique symbolise, psychologiquement, l'activité cosmique et individuelle illuminée devenue consciente de soi et de son but. Le processus entier de l'univers est de par sa nature même un sacrifice, volontaire ou involontaire. S'accomplir en s'immolant, croître en donnant est la loi universelle. Ce qui refuse de se donner sert néanmoins d'aliment aux Pouvoirs cosmiques. « Le mangeur mangeant est mangé », c'est ainsi que l'Upanishad résume en une formule riche de sens et terrible cette dimension de l'univers, tandis qu'ailleurs les hommes sont dépeints comme le bétail des dieux. Seule la reconnaissance et l'acceptation volontaire de cette loi fait que l'on peut transcender ce royaume de mort, le travail du sacrifice rendant possible et permettant d'atteindre l'Immortalité. Tous les pouvoirs réels et potentiels de la vie humaine sont offerts sans réserve, en un sacrifice symbolique, à la Vie divine dans le Cosmos. *(7)*

Connaissance, Force et Délice sont les trois pouvoirs de la Vie divine ; la pensée et ses formations, la volonté et ses opérations, l'amour et ses harmonisations sont les activités humaines correspondantes qu'il faut élever au niveau divin. Les dichotomies vérité et fausseté, lumière et obscurité, les notions contraires de justice et d'injustice, c'est la Connaissance qui se brouille, conséquence des divisions pratiquées par l'ego ; les oppositions amour et haine, joie et peine, plaisir et douleur égoïstes, c'est l'Amour qui se trouble, les perversions de l'Ananda ; les alternances force et faiblesse, péché et vertu, action et inaction, c'est la Volonté qui s'égare, le gaspillage de la Force divine. Et confusions, troubles, égarements naissent tous et deviennent même des modes nécessaires de notre action, parce que les pouvoirs tri-un

de la Vie divine sont dissociés l'un de l'autre, la Connaissance d'avec la Force, l'Amour d'avec les deux autres, par l'Ignorance qui sépare. C'est l'Ignorance, le règne du Mensonge cosmique, qu'il faut éliminer. Par la Vérité, donc, passe la route vers l'harmonie vraie, la félicité parfaite, l'accomplissement ultime de l'amour dans le Délice divin. Par conséquent, c'est seulement quand la volonté en l'homme deviendra divine et détiendra la Vérité, *amṛto ṛtāvā*, que pourra être réalisée dans l'humanité la perfection vers laquelle nous tendons. *(8)*

(*rik 1*) — Agni, donc, est le dieu qui doit devenir conscient dans le mortel. C'est lui que le Verbe inspiré doit exprimer, confirmer dans cette demeure percée de portes, sur l'aire où siège l'autel de ce sacrifice. *(9)*

« Comment faire pour donner à Agni ? » demande le Rishi. Le terme désignant le don sacrificiel, *dāśema*, veut dire littéralement distribution ; il a un rapport subtil avec la racine *daś*, au sens de discernement. Le sacrifice est essentiellement un aménagement, une répartition des activités et plaisirs humains entre les différents Pouvoirs cosmiques à la province desquels ils appartiennent de droit. C'est pourquoi les hymnes font fréquemment allusion à la part des dieux. Comment arranger et distribuer de façon juste ce qu'il fait, tel est le problème qui se pose à celui qui sacrifie ; car le sacrifice doit toujours obéir à la Loi et à l'organisation divine (*ṛtu*, plus tard, *vidhi*). Vouloir tout bien disposer est capital pour préparer le règne de la Loi et de la Vérité suprêmes dans le mortel. *(10)*

La solution du problème passe par une réalisation juste, et la réalisation juste commence avec le Verbe illuminateur juste, expression de la Pensée inspirée qui, depuis le Vaste, est communiquée au voyant. C'est pourquoi le Rishi demande aussitôt après : « Quelle Parole proférer pour Agni ? » Quelle parole d'affirmation, quelle parole de réalisation ? Deux conditions doivent être satisfaites. Le Verbe doit être accepté par les autres Pouvoirs divins, autrement dit il doit faire apparaître un pouvoir existant potentiellement dans la nature, ou y faire entrer une lumière de

réalisation, qui poussera les Artisans divins à se manifester en surface dans la conscience de l'humanité et à assumer ouvertement leurs fonctions respectives. Et il doit ensuite révéler clairement la double nature d'Agni, ce Seigneur de la flamme éclatante. *Bhāma* signifie aussi bien lumière de connaissance qu'ardeur dans l'action. Agni est autant Lumière que Force[1]. *(11)*

Le Verbe arrive : *yo martyeṣu amṛto ṛtāvā*. Agni est avant tout l'« Immortel dans les mortels ». C'est cet Agni qui permet aux autres brillants fils de l'Infini de faire que le Divin se manifeste et s'étende, *devavīti*, *devatāti*, ce qui est à la fois le but et le processus du sacrifice cosmique et humain. Car il est cette Volonté divine qui, présente constamment en toutes choses, détruit et construit sans cesse, édifie et perfectionne sans cesse, soutient sans cesse la marche complexe de l'univers. C'est elle qui survit à toute mort et à tout changement. Elle est éternellement et inaliénablement « en possession de la Vérité », *ṛtāvā*. Au plus obscur de la Nature, tout au fond de l'inintelligence de la Matière, c'est cette Volonté qui, telle une connaissance cachée, contraint tous ces mouvements aveugles à obéir, comme mécaniquement, à la Loi divine et à respecter la vérité de leur nature. C'est elle encore qui fait correspondre l'arbre à la graine et le résultat à l'action. Dans la sombre ignorance de l'homme — obscurité moindre que celle de la Nature matérielle et plus grande pourtant —, c'est cette Volonté divine qui gouverne et qui guide, connaît les raisons de son aveuglement et le but de son aberration et, partant des manœuvres tortueuses de la Fausseté cosmique en lui, manifeste progressivement la Vérité cosmique. De tous les dieux étincelants, Agni est le seul à brûler avec un tel éclat, le seul à posséder une vision totale, dans l'ombre de la nuit comme dans les splendeurs du jour. Les autres dieux sont *uṣarbudhaḥ*, ceux qui s'éveillent avec l'Aurore (IV-45-4). *(12)*

Agni est donc le prêtre de l'offrande, le plus fort ou le plus compétent pour le sacrifice, celui qui, tout-puissant, suit

1. *kathā dāśema-agnaye, kā-asmai deva-juṣṭā-ucyate bhāmine gīḥ.*

constamment la loi de la Vérité. Il faut se rappeler que l'oblation, *havya*, signifie toujours action, *karma*, et que chaque action du mental ou du corps est considérée comme une façon de transmettre notre richesse à l'être cosmique et au dessein cosmique. Agni, la Volonté divine, est ce qui se tient derrière la volonté humaine agissante. Dès que l'offrande devient consciente, il passe au premier plan ; il est le prêtre qui est mis en avant, *purohita*, guide l'oblation et détermine son succès. *(13)*

Grâce à cette Vérité spontanément guidée, cette connaissance qui agit comme une Volonté infaillible dans le Cosmos, il façonne les dieux dans les mortels. Agni manifeste les potentialités divines dans un corps assiégé par la mort ; Agni les actualise, les rend effectivement parfaites. Il crée en nous les formes lumineuses des Immortels[2]. *(14)*

(*rik 2*) — Ce travail, lui Pouvoir cosmique, il l'accomplit laborieusement sur le matériau humain rebelle, même quand dans notre ignorance nous résistons à la poussée ascensionnelle et, habitués à offrir nos actions à la vie centrée dans l'ego, ne pouvons ou ne voulons encore faire la divine soumission. Mais plus nous apprenons à assujettir l'ego et le forçons dans chacun de nos actes à s'incliner devant l'Être universel et à servir consciemment dans ses moindres mouvements la Volonté suprême, plus Agni lui-même prend forme en nous. La Volonté divine devient présente et consciente dans un mental humain et lui apporte l'illumination de la Connaissance divine. C'est ce qui permet de dire que l'homme par son labeur forme les grandes Divinités. *(15)*

L'expression sanskrite est ici *ā kṛṇudhvam*. La préposition suggère le fait de tirer à soi quelque chose d'externe qu'ensuite on élabore ou façonne dans sa propre conscience. *Ā kṛ* correspond à l'expression contraire *ā bhū*, utilisée pour parler des divinités qui approchent le mortel pour le mettre en contact avec l'Immortalité et, forme divine d'un dieu épousant la forme d'un homme,

2. *yo martyeṣu-amṛta ṛtāvā hotā yajiṣṭha it kṛṇoti devān.*

« deviennent », s'incarnent pour ainsi dire en lui (V-19-5). Les Pouvoirs cosmiques agissent et existent dans l'univers ; l'homme se les applique, en fait une image dans sa propre conscience et investit cette image de la vie et du pouvoir que l'Être Suprême a insufflés dans Ses propres formes divines et Ses propres divines énergies œuvrant dans le monde [3]. *(16)*

Dès qu'il est ainsi présent et conscient dans le mortel, tel un « propriétaire », maître en sa demeure, (*gṛhapati*, ou encore *viśpati*, seigneur ou roi dans la créature), ce qu'il y a de véritablement divin chez Agni se révèle. Tant qu'on est dans le noir et se révolte contre la Vérité et la Loi, on semble trébucher d'ignorance en ignorance, le progrès est douloureux et souvent contrarié. Par une soumission constante à la Vérité, par nos « prosternations », *namobhiḥ*, nous créons en nous-mêmes cette image de la Volonté divine qui est au contraire pleine de paix, parce qu'elle est certaine de la Vérité et de la Loi. L'égalité d'âme (*samatā* dans la Gita), créée par le don de soi à la Sagesse universelle, apporte une paix et un calme suprêmes. Et puisque cette Sagesse guide tous nos pas sur les chemins menant directement à la Vérité, elle nous libère de toute défaillance, de toute misère, *duritāni*. *(17)*

Et comme Agni est désormais conscient dans notre nature d'homme, la création des dieux cesse de croître en secret pour devenir une véritable manifestation. La volonté au-dedans prend conscience de cette divinité grandissante, se rend compte du processus, perçoit le schéma de la croissance. L'action humaine, intelligemment guidée et consacrée aux Pouvoirs universels, cesse d'être une offrande mécanique, involontaire ou imparfaite ; le mental pensant, le mental témoin participe et devient l'instrument de la volonté de sacrifice [4]. *(18)*

3. Tel est le vrai sens et la vraie théorie du culte des images chez les hindous, qui est ainsi une traduction concrète des grands symboles védiques.

4. *yo adhvareṣu śantama ṛtāvā hotā, tam ū namobhir ā kṛṇudhvam ;*
agnir yad ver martāya devān-sa cā bodhāti manasā yajāti.

(*rik 3*) — Agni est le pouvoir de l'Être conscient, ce que nous appelons « volonté », qui agit secrètement derrière les opérations du mental et du corps. Agni est le dieu puissant au-dedans (*maryaḥ*, le fort, le viril), qui lance sa force contre tous les pouvoirs hostiles, proscrit l'inertie, repousse toute défaillance du cœur et de la force, rejette avec mépris tout manque de virilité. Agni actualise ce qui resterait autrement pensée ou aspiration virtuelle. Il est celui qui fait le Yoga (*sādhu*, le « réalisateur de la perfection », celui qui atteint le but) ; forgeron divin travaillant sur sa forge, il martèle notre perfection. Il devient, comme on le dit ici, l' « aurige du Suprême ». « Le Suprême et Admirable, qui Se meut et S'accomplit dans la conscience de l'autre » (I-170-1), (nous retrouvons le mot *adbhuta* déjà employé dans le Colloque d'Indra et d'Agastya), effectue ce mouvement sous la conduite de ce Pouvoir qui tient les rênes de l'activité. Mitra, seigneur de l'Amour et de la Lumière, est lui aussi conducteur de char. L'Amour illuminé réalise l'harmonie, but du mouvement divin. Mais le pouvoir de ce seigneur de la Volonté et de la Lumière est également nécessaire. Force et Amour, unis et tous deux éclairés par la Connaissance, accomplissent Dieu dans le monde. *(19)*

La Volonté est la nécessité première, la principale force d'actualisation. Quand, par conséquent, la race des mortels se tourne consciemment vers le grand projet et, offrant aux Fils du Ciel ses capacités enrichies, cherche à constituer le Divin en elle-même, c'est vers Agni, d'abord et avant tout, qu'elle élève la pensée qui réalise, qu'elle formule la Parole créatrice. Car eux, ce sont les Aryens qui exécutent la tâche (I-4-6) et acceptent l'effort — la plus vaste de toutes les tâches, le plus sublime de tous les efforts — et lui, c'est le pouvoir qui choisit l'Action et par l'Action accomplit l'œuvre. Que serait l'Aryen, sans la Volonté divine qui accepte le labeur et la bataille, travaille et conquiert, souffre et triomphe[5] ? *(20)*

5. *sa hi kratuḥ sa maryaḥ sa sādhur, mitro na bhūd adbhutasya rathīḥ ;*
taṁ medheṣu prathamaṁ devayantīr viśa upa bruvate dasmam ārīḥ.

(*rik 4*) — C'est cette Volonté donc — elle qui anéantit toutes les forces chargées de détruire l'effort, la plus puissante de toutes les Puissances divines en qui le Purusha suprême S'est représenté — qui doit gratifier de sa présence ces réceptacles humains. Là, elle utilisera le mental comme instrument du sacrifice et, par sa seule présence, manifestera ces Paroles inspirées et fondatrices, ce char conçu pour le mouvement des dieux donnant à la Pensée en méditation la compréhension illuminatrice qui permettra aux formes des Pouvoirs divins de se dessiner dans notre conscience d'éveil. *(21)*

Que ces autres Puissants, qui apportent avec eux les plénitudes de la vie supérieure, Indra et les Ashvins, Usha et Surya, Varuna et Mitra et Aryaman, revêtent alors, dès qu'ils se forment et s'étendent dans l'être humain, leurs plus brillantes énergies. Qu'ils créent en nous leur richesse, la répandant depuis les recoins secrets de notre être pour que ses régions éclairées puissent elles aussi en profiter, et que leurs impulsions incitent la pensée divinisante du Mental à s'élever, jusqu'à ce qu'elle se transfigure dans les suprêmes splendeurs[6]. *(22)*

(*rik 5*) — L'hymne s'achève. Voilà comment les paroles inspirées du chant sacré des Gotamas ont affirmé Agni, la Volonté divine. Le Rishi fait de son nom et de celui de sa maison un mot-symbole ; on y trouve le védique *go*, au sens de « lumineux », et Gotama signifie « en pleine possession de la lumière ». Car seuls ceux qui jouissent pleinement de l'intelligence lumineuse peuvent pleinement recevoir et affirmer le maître de la Vérité divine dans ce monde de moindre clarté — *gotamebhir ṛtāvā*. Et c'est sur ceux dont le mental est pur, clair et ouvert, *vipra*, que peut poindre comme une aurore la connaissance juste des grandes Naissances, situées derrière le monde matériel et où ce monde puise le soutien de ses énergies — *viprebhir jātavedāḥ*. *(23)*

6. *sa no nṛṇāṁ nṛtamo riśādā agnir giro-avasā vetu dhītim ;*
tanā ca ye maghavānaḥ śaviṣṭhā vāja-prasūtā iṣayanta manma.

Agni est Jatavédas, Celui qui sait les naissances, les mondes. Il a la connaissance parfaite des cinq mondes [7] et sa conscience n'est pas prisonnière de cette harmonie matérielle limitée et relative. Il a même accès aux trois états [8] suprêmes, au pis de la Vache mystique [9], à l'abondance du Taureau [10] quadricorne. Il utilisera cette abondance pour nourrir l'illumination chez ces chercheurs aryens, pour gonfler la richesse de leurs facultés divines. Il utilisera la pleine opulence de ses perceptions illuminées pour relier l'une à l'autre les pensées, les mots, jusqu'à ce que l'intelligence humaine soit assez riche et harmonieuse pour soutenir et devenir l'Idée divine [11]. *(24)*

7. Les mondes, nommés respectivement Bhur, Bhuvar, Svar, Mahas et Jana ou Mayas, qui ont pour énergie essentielle la Matière, l'Énergie de Vie, le Mental, la Vérité et la Béatitude.

8. Sat-cit-ananda, — le divin Être-Conscience-Béatitude.

9. Aditi, la Conscience infinie, Mère des mondes.

10. Le Purusha divin ; Sat-cit-ananda (les trois états suprêmes) et la Vérité constituent ses quatre cornes.

11. *eva-agnir gotamebhir ṛtāvā viprebhir astoṣṭa jātavedāḥ ;*
sa eṣu dyumnaṁ pīpayat sa vājaṁ sa puṣṭiṁ yāti joṣam ā cikitvān.

Chapitre XXVIII

SURYA SAVITRI, CRÉATEUR ET PROMOTEUR

V – 81

Les êtres illuminés attellent leur mental et ils attellent leurs pensées
à lui qui est l'illumination, le vaste, la claire perception [*ou* : la
Lumière dans la conscience] ;
Lui qui connaît tous les phénomènes, il ordonne
à lui seul les énergies du sacrifice.
Grande est l'affirmation en toutes choses [*ou* : compréhensive] de
Savitri, le divin Créateur. *(1)*

Le Voyant, il adopte [*ou* : se revêt de] toutes les formes
et en fait du bien pour la double et la quadruple existence[1] ;
Savitri, le Créateur, le Bien suprême, manifeste tout le Ciel
et sa lumière baigne tout tandis qu'il suit la marche de l'Aurore. *(2)*

Les autres dieux alors dans son sillage
atteignent par sa puissance la grandeur de cette divinité ;
lui qui, sublime de grandeur, a tracé les royaumes terrestres
de lumière,
le splendide, Savitri, le divin Créateur. *(3)*

Et tu parviens, ô Savitri, aux trois ciels lumineux,
et tu es intégralement exprimé par les rayons du Soleil,
et tu bordes la Nuit des deux côtés,
et tu deviens Mitra, le Seigneur d'amour, par les lois de ton action
[*ou* : avec ses lois immuables], ô dieu. *(4)*

1. Littéralement, « ayant deux et quatre pieds », mais *pad* veut dire aussi « pas, marche ou marche-pied », le principe sur lequel se fonde l'âme. Le sens ésotérique est, « ceux ayant quatre principes », qui demeurent dans le principe quadruple du monde inférieur, et « ceux ayant deux principes », qui demeurent dans le principe double du divin et de l'humain. (*N.d.T.*)

Et puissant tu es, toi seul, pour chaque création,
et tu deviens Pushan, le Promoteur, ô dieu, dans ta progression,
et tu resplendis complètement sur tout ce monde du devenir.
Shyavashva a atteint en lui-même l'affirmation de toi, ô Savitri.[2] *(5)*

(Shyavashva Atréya)

2. Pour arriver à une traduction satisfaisante, tant du point de vue de la syntaxe que de celui du style, et restituer le sens et le rythme de l'original, il est nécessaire de prendre certaines libertés avec les tournures sanskrites. C'est pourquoi je donne un découpage plus littéral du texte dans la partie réservée au commentaire.

Commentaire

Indra, escorté de ses troupes, les splendides Maruts, et Agni, la Force divine, celui qui accomplit le sacrifice aryen, sont les divinités principales du système védique. Agni est le commencement et la fin. Cette Volonté qui est Connaissance initie l'effort ascendant du mortel vers l'Immortalité ; cette Conscience divine, une avec le Pouvoir divin, à laquelle nous parvenons est le fondement de l'existence immortelle. Indra, seigneur de Svar, l'Intelligence lumineuse en laquelle nous devons convertir notre mentalité matérielle obscure pour être capables de manifester la Conscience divine, est notre principal soutien. C'est grâce à l'aide d'Indra et des Maruts que s'opère la conversion. Les Maruts s'emparent de notre conscience animale, constituée des impulsions de la mentalité nerveuse, imprègnent ces impulsions de leurs illuminations et leur font gravir la montagne de l'être vers le monde de Svar et les vérités d'Indra. Notre évolution mentale commence avec ces hardes bestiales, ces *paśus* ; à mesure que progresse notre ascension, celles-ci se transforment en brillants troupeaux du Soleil, *gāvaḥ*, les rayons, les vaches divines du Véda. Voilà ce que signifie psychologiquement le symbole védique. *(1)*

Mais qui donc est Surya, le Soleil, d'où émanent ces rayons ? C'est le maître de Vérité, Surya l'Illuminateur, Savitri le Créateur, Pushan le Promoteur. Ses rayons sont essentiellement des fonctions supramentales — révélation, inspiration, intuition, discernement lumineux — qui constituent l'action de ce principe transcendant que le Védanta appelle Vijñana, la connaissance parfaite, et le Véda Ritam, la Vérité. Toutefois ces rayons descendent aussi dans la mentalité humaine et forment à son sommet le monde de l'Intelligence lumineuse, Svar, qui a pour seigneur Indra. *(2)*

Car ce Vijñana est une faculté divine et non humaine. Le mental de l'homme n'est pas composé de vérité spontanément lumineuse, comme le mental divin ; c'est une mentalité sensorielle, Manas,

capable de recevoir et comprendre [1] la Vérité, mais séparée d'elle. Quand elle se présente dans cette compréhension humaine, la lumière de la connaissance doit se tamiser pour se conformer aux capacités restreintes de la conscience physique. Et elle doit l'élever progressivement jusqu'à sa nature essentielle véritable, évoluer par paliers en ménageant des étapes pour notre développement mental. Les rayons de Surya, alors qu'ils travaillent à constituer notre existence mentale, créent donc successivement trois mondes superposés de mentalité — le mental sensoriel, esthétique et émotif, l'intellect pur et l'Intelligence divine. Ces trois mondes du mental n'existent complètement et parfaitement que sur le plan mental pur de l'être [2], où ils brillent au-dessus des trois ciels, *tisro divaḥ*, étant leurs trois luminosités, *trīṇi rocanāni* (cf. Rik 4). Mais leur lumière descend sur les royaumes de la conscience physique et y réalise les formations correspondantes, les védiques *pārthivāni rajāṁsi* (cf. Rik 3), royaumes terrestres de lumière, triples eux aussi, *tisraḥ pṛthivīḥ*, les trois terres. Et de tous ces mondes Surya Savitri est le créateur. *(3)*

Cette image-clé des différents degrés psychologiques, chacun considéré comme un monde en soi, permet de mieux déchiffrer les conceptions des Rishis védiques. L'individu humain est une unité organisée d'existence reflétant la structure de l'univers. Le même arrangement d'états et le même jeu de forces s'y répètent. Subjectivement, l'homme contient en lui-même tous les mondes, en lesquels il est, objectivement, contenu. Préférant d'habitude dans leur langage le concret à l'abstrait, les Rishis parlent de la conscience physique comme du monde physique, la terre, Bhu, Prithivi. Ils représentent la conscience mentale pure par le ciel, Dyau, avec au sommet Svar, le mental lumineux. La conscience

1. Le terme védique désignant la compréhension est *dhī*, ce qui reçoit et maintient en place.

2. Le plan normal de notre être est naturellement la conscience physique, mais les autres plans nous sont eux aussi accessibles, puisqu'une partie de nous vit sur chacun d'eux.

intermédiaire dynamique, vitale ou nerveuse, ils la baptisent soit Antariksha, la vision (*ou*, le séjour) intermédiaire, soit Bhuvar, les mondes dynamiques multiples, formateurs de la Terre. *(4)*

Car un monde, tel que le conçoivent les Rishis, c'est d'abord une formation de conscience et, ensuite seulement, une formation matérielle de choses. Un monde est un *loka*, un mode de représentation de l'être conscient. Et c'est la Vérité causale, personnifiée par Surya Savitri, qui est le créateur de toutes ses formes. Car c'est l'Idée causale dans l'Être infini — l'idée, non abstraite, mais réelle et dynamique — qui génère la loi, les énergies, la constitution des choses et la concrétisation de leurs potentialités en des formes déterminées, par des processus déterminés. L'Idée causale étant une force réelle de l'existence, on l'appelle *satyam*, le Vrai dans l'être ; comme elle est la vérité qui détermine toute activité et formation, on l'appelle *ṛtam*, le Vrai dans le mouvement ; comme la perception qu'elle a d'elle-même, son champ d'action et son fonctionnement sont amples et infinis, on l'appelle *bṛhat*, le Large ou le Vaste. *(5)*

Savitri, étant la Vérité, est le Créateur, mais un créateur qui ne fabrique ou ne produit rien mécaniquement. La racine du mot signifie impulsion, projection ou émission — ce qui est aussi le sens du mot courant pour création, *sṛṣṭi* —, et donc production. Quand elle agit l'Idée causale n'invente pas, mais au moyen de Tapas, en exerçant une pression de la conscience sur son être propre, expulse ce qui est caché en lui, et à dire vrai existe déjà virtuellement, à l'état latent, dans l'Au-delà. *(6)*

Or les forces et les processus du monde physique répètent, de façon symbolique, les vérités de l'action supraphysique qui l'a engendré. Et puisque ce sont les mêmes forces et les mêmes processus, identiques dans les mondes physiques et dans les mondes supraphysiques, qui gouvernent notre vie intérieure et son développement, les Rishis ont choisi les phénomènes de la Nature matérielle à seule fin de symboliser ce fonctionnement de la vie intérieure si difficile à communiquer en utilisant le langage concret d'une poésie sacrée qui devait en même temps

servir extérieurement au culte des dieux, considérés comme des pouvoirs de l'univers visible. L'énergie solaire est la manifestation physique de Surya, seigneur de la Lumière et de la Vérité ; c'est cette Vérité qui nous conduit à l'Immortalité, aboutissement de la discipline védique. Pour les voyants aryens, les images du Soleil et de ses rayons, de l'Aurore et du jour et de la nuit et de la vie de l'homme naviguant entre ces deux pôles de lumière et d'obscurité, servent donc à représenter l'illumination progressive de l'âme humaine. C'est cela que Shyavashva, de la maison des Atris, célèbre en Savitri, un Savitri Créateur, Promoteur, Révélateur. *(7)*

(*rik 1*) — Surya éclaire le mental et les pensées avec les illuminations de la Vérité. Il est *vipra*, l'illuminé. C'est lui qui libère le mental humain individuel de la conscience réductrice du moi et de ce qui l'entoure, et élargit le mouvement limité que lui impose le seul souci de sa propre individualité. C'est pourquoi il est *bṛhat*, le Large ou le Vaste. Mais son illumination n'est pas une lumière timide, ni son immensité due à une perception confuse et éclatée du moi et de l'objet ; elle conserve une discrimination claire des choses dans leur totalité, leurs parties et leurs relations. C'est pourquoi il est *vipaścit*, celui qui conçoit clairement. Dès qu'ils commencent à recevoir un peu de cette illumination solaire, les hommes s'efforcent d'atteler (litt. : mettre sous le joug) leur mentalité entière et les pensées qui l'habitent à l'existence consciente du divin Surya en eux. Autrement dit, ils mettent en rapport, conjuguent en quelque sorte, tout leur état mental obscur et toutes leurs pensées dévoyées avec cette Lumière manifestée en eux pour lui permettre de transformer l'obscurité du mental en clarté et convertir les erreurs de la pensée en ces vérités qu'elles défigurent. Cette « con-jugaison », *yuñjate*, devient leur Yoga. « Ils attellent leur mental et ils attellent leurs pensées, les illuminés, à (*ou* encore : de telle sorte qu'ils puissent faire partie de, *ou*, appartenir à) l'Illuminé, le Large, le clairement Perceptif[3]. » *(8)*

3. *yuñjate mana uta yuñjate dhiyo viprā viprasya bṛhato vipaścitaḥ.*

Alors le seigneur de la Vérité dispose dans l'ordre exigé par la Vérité toutes les énergies humaines qui lui sont offertes ; il devient en effet chez l'homme le Pouvoir unique et souverain, gouvernant toute connaissance et toute action. Débarrassé de la rivalité des pouvoirs intermédiaires, il gouverne parfaitement ; car il connaît toutes les manifestations, comprend leurs causes, contient leur loi et leur processus, impose leur juste résultat. Il existe sept de ces « énergies sacrificielles », *hotrā*, dans l'être humain, correspondant à chacun des sept constituants de son existence psychologique — corps, vie, mental, supramental, félicité, volonté et être essentiel. Leur action intermittente ou leur relation fausse, causée et maintenue par l'obscurcissement de la connaissance dans le Mental, est la source de toute défaillance et de toute misère, de tout acte et condition funeste. Surya, seigneur de la Connaissance, met chacune d'elles à sa juste place dans le Sacrifice. « Lui qui connaît les phénomènes, il arrange seul les énergies sacrificielles[4]. » *(9)*

L'homme ainsi voit ce Créateur divin s'affirmer en lui, une manifestation vaste qui embrasse tout. Il en résulte chez lui, comme le laisse entendre ce passage et le précise le vers suivant, une création juste et heureuse — car notre existence complète est une création constante — de l'univers de son être tout entier. « Vaste est l'affirmation compréhensive du dieu Savitri[5]. » *(10)*

(*rik 2*) — Surya est celui qui voit, qui révèle. Sa Vérité inclut dans son illumination tous les aspects, tous les phénomènes — objets ou expériences — qui constituent notre monde, toutes les figures de la Conscience universelle en nous et hors de nous. Elle révèle leur vérité intime, leur sens, leur intention, leur justification et leur mode d'emploi. Disposant correctement les énergies du sacrifice, elle crée ou produit le bien et en fait la loi de toute notre existence. Car tout a une raison d'être légitime, son bon usage et sa juste saveur. Quand on y découvre cette vérité

4. *vi hotrā dadhe vayunāvid eka it.*
5. *mahī devasya savituḥ pariṣṭutiḥ.*

et l'utilise, tout fait du bien à l'âme, augmente son bien-être, agrandit sa félicité. Et cette révolution divine se produit à la fois dans l'existence physique inférieure et dans la vie intérieure plus complète qui se sert du physique pour se manifester. « Le Voyant accepte toutes les formes, il fait sortir (crée ou manifeste) le bien pour les doubles (à deux pieds[6]) et les quadruples (à quatre pieds[7]). » *(11)*

Le reste de l'hymne décrit comment s'opère cette nouvelle création. Surya, étant le créateur, le bien suprême, manifeste dans notre conscience humaine l'apogée secrète de son ciel sur les plans du mental pur, ce qui nous permet, depuis la terre de notre existence physique, de lever notre regard plus haut et nous délivre des ténèbres de la nuit de l'Ignorance. Il suit, comme le soleil, la marche de l'Aurore, illuminant toutes les régions de notre être sur lesquelles tombe sa lumière ; car une illumination mentale préliminaire est toujours nécessaire avant que la Vérité elle-même, le principe supramental, puisse prendre possession de cette existence inférieure. « Le créateur, le suprêmement désirable, manifeste tout le ciel et répand partout sa lumière, suivant le (*ou*, conformément au) progrès de l'Aurore[8]. » *(12)*

(*rik 3*) — Les autres dieux suivent tous cette marche de Surya et atteignent son immensité par la force de son illumination. Autrement dit, toutes les autres facultés ou potentialités divines en l'homme s'épanouissent à mesure que grandissent en lui la Vérité et la Lumière ; avec la force du supramental idéal, elles atteignent la même amplitude infinie de juste devenir, d'action juste, de connaissance juste. La Vérité en son immensité moule tout d'après les principes de la Vie infinie et universelle, la substitue à l'existence individuelle limitée, configure selon les modalités de leur être réel les royaumes de la conscience physique qu'elle,

6. Le symbolisme des mots *dvipade* et *catuṣpade* peut donner lieu à différentes interprétations ; sa discussion ici occuperait trop de place.

7. *viśvā rūpāṇi prati muñcate kaviḥ, prāsāvīd bhadraṁ dvipade catuṣpade.*

8. *vi nākam akhyat savitā vareṇyo, anu prayāṇam uṣaso vi rājati.*

devenue Savitri, a créés. Il s'agit ici aussi d'une création, bien que cela ne fasse que manifester en nous ce qui existe déjà, mais voilé par l'obscurité de notre ignorance — tout comme les royaumes de la terre matérielle, dissimulés à nos yeux par l'obscurité, se révèlent à mesure que le soleil dans sa course suit l'aurore et les décrit (littéralement, les mesure) un par un à notre regard. « Suivant la marche de celui-ci, les autres dieux aussi atteignent par sa force le vaste de la divinité, lui, le Brillant, le dieu Savitri, qui dans sa grandeur délimite entièrement les royaumes terrestres de lumière [9]. » *(13)*

(*rik 4*) — Mais ce n'est pas seulement la pleine capacité de notre conscience physique ou terrestre que cette Vérité divine illumine et façonne pour une action parfaite. Elle envahit les trois royaumes lumineux du mental pur, *trīṇi rocanā* ; elle nous met en contact avec toutes les possibilités divines des sensations et émotions, de l'intellect, de la raison intuitive et, libérant les facultés supérieures de leurs limites et de leur référence constante au monde matériel, permet à notre être mental tout entier de se réaliser pleinement. Ses activités y gagnent leur expression la plus parfaite ; elles sont rassemblées dans la vie de la Vérité intégrale par les rayons du soleil, c'est-à-dire par la splendeur totale du Supramental divin manifesté en nous. « Et tu vas, ô Savitri, vers les trois luminosités, et tu es parfaitement exprimé par les rayons du Soleil (*ou*, tu es rassemblé au moyen des rayons) [10]. » *(14)*

C'est alors que le royaume supérieur de l'Immortalité, Sat-cit-ananda révélé, resplendit parfaitement dans ce monde. Haut et bas sont réconciliés dans la lumière de la révélation supramentale. L'Ignorance, la Nuit, s'illumine des deux côtés de notre être complet, et non pas d'un seul côté comme c'est le cas à présent. Ce royaume supérieur dévoile son principe de Béatitude, qui est pour nous le principe de l'Amour et de la Lumière, représenté par

9. *yasya prayāṇam anu-anya id yayur devā devasya mahimānam ojasā, yaḥ pārthivāni vimame sa etaśo rajāṁsi devaḥ savitā mahitvanā.*
10. *uta yāsi savitas trīṇi rocanā, uta sūryasya raśmibhiḥ sam ucyasi.*

le dieu Mitra. Le seigneur de Vérité, quand il se révèle pleinement divin, devient le seigneur de Félicité. La loi de son être, le principe régissant ses activités prend l'aspect de l'Amour ; car quand la connaissance et l'action sont correctement disposés, tout dans ce monde se traduit finalement en valeurs de bien, de félicité, de béatitude. « Et tu embrasses la Nuit des deux côtés et, ô dieu, tu deviens Mitra par les lois de ton action[11]. » *(15)*

(*rik 5*) — La Vérité de l'existence divine finit par devenir en nous-mêmes le Seigneur unique de toute création ; et par ses visites répétées ou son évolution continue, le Créateur devient le Promoteur, Savitri devient Pushan. Sa création en perpétuel progrès nous grandit, jusqu'à ce qu'il ait illuminé la totalité du monde de notre devenir. Nous devenons l'intégral, l'universel, l'infini. Ainsi Shyavashva, l'un des fils d'Atri, est parvenu dans son être même à « affirmer » Savitri, faisant de lui la Vérité illuminatrice, créatrice, progressive, l'épanouisseur de l'homme — celui qui le tire d'un enfermement égoïste vers l'universalité, du fini vers l'infini. « Et toi seul as le pouvoir de la création, et tu deviens le Promoteur, ô dieu, par ta progression, et tu illumines entièrement tout ce monde (littéralement, ce devenir). Shyavashva est parvenu à l'affirmation de toi, ô Savitri[12]. » *(16)*

11. *uta rātrīm ubhayataḥ pari-īyasa, uta mitro bhavasi deva dharmabhiḥ.*
12. *uta-īśiṣe prasavasya tvam eka id, uta pūṣā bhavasi deva yāmabhiḥ, uta-idaṁ viśvaṁ bhuvanaṁ vi rājasi ; śyāvāśvas te savitaḥ stomam ānaśe.*

Chapitre XXIX

L'AURORE DIVINE

III – 61

Aurore, ô brillante, richement pourvue en substance, consciente,
attache-toi à l'hymne d'affirmation de celui qui t'exprime,
ô toi maîtresse des plénitudes ;
l'ancienne et toujours jeune pourtant, multiple en pensée, ô déesse,
qui te meus en suivant la loi divine de ton action, porteuse de
tous les bienfaits. *(1)*

Aurore divine, ô brillante, resplendis immortelle,
sur ton char d'heureuse lumière, envoyant les douces voix
de la Vérité ;
que t'amènent ici des coursiers sûrement guidés
couleur d'or scintillant et immensément puissants. *(2)*

Aurore, ô brillante, face à tous les mondes,
haute juchée, tu es leur perception de l'Immortalité ;
[voyageuse sans trêve vers le même but,]
comme une roue glissant sur une plaine, parcours-les, ô Jour
nouveau. *(3)*

Telle une femme qui abandonne sa tunique,
l'Aurore va, la brillante, elle si riche, l'épouse de la Béatitude ;
créant Svar, parfaite dans son action, parfaite dans sa joie,
elle se répand depuis l'extrémité du ciel jusqu'à [*ou* : et] celle de
la terre. *(4)*

Rencontrez l'Aurore, la brillante, tandis qu'elle pointe sur vous
sa vaste lumière,
et soumettez-lui votre entière énergie ; en plein ciel juchée
est la force à laquelle elle culmine, établissant la douceur ;
elle fait resplendir les royaumes lumineux, elle est une vision
de Félicité. *(5)*

Par les illuminations célestes on s'aperçoit qu'elle porte la Vérité ;
ivre d'extase elle pénètre les deux firmaments de sa lumière
chatoyante ;
à l'Aurore, la brillante, qui vient resplendir sur toi
tu réclames, ô Agni, la substance du délice, et l'obtiens. *(6)*

Au fondement de la Vérité, fondement des Aurores, les brillantes,
lançant son impulsion,
le Taureau, leur seigneur, occupe l'immensité de la terre et du ciel ;
vaste, la Sagesse de Mitra et Varuna, comme dans une heureuse
clarté, arrange de multiples façons la Lumière. *(7)*

(Vishvamitra)

Commentaire

Chargé de communiquer l'illumination, Surya Savitri suit le progrès de l'Aurore. Un autre hymne dit des mouvements du mental qu'ils deviennent conscients et lumineux grâce au pouvoir éclatant des Aurores continues (I-171-5). Dans le Véda, Usha, fille du Ciel, conserve de bout en bout la même fonction. C'est celle qui permet aux autres dieux de s'éveiller, d'agir et de grandir ; elle est la condition initiale de la réalisation védique. Son illumination croissante clarifie la nature complète de l'homme ; grâce à elle il arrive à la Vérité, grâce à elle il goûte la Béatitude. L'Aurore divine des Rishis marque l'avènement de la Lumière divine, rejetant voile après voile et révélant dans les activités de l'homme la lumineuse divinité. Avec cette lumière l'Œuvre est accomplie, le sacrifice offert et l'humanité récolte ses bienfaits. *(1)*

(*rik 1*) — Dans bon nombre d'hymnes, cette vérité intime de la déesse Usha se cache, c'est vrai, derrière les images superbes de l'aurore terrestre ; mais dans ce texte du grand Rishi Vishvamitra, le symbolisme psychologique de l'Aurore védique est patent du début à la fin, et s'exprime même ouvertement sans qu'il soit nécessaire d'approfondir la pensée. « Ô Aurore, pourvue d'une riche substance, clame-t-il, consciente, attache-toi à l'affirmation de celui qui te formule, ô toi qui as les plénitudes[1]. » Le mot *pracetas* et le mot voisin *vicetas* sont des termes convenus de la phraséologie védique ; ils semblent correspondre aux notions exprimées plus tard par les vocables védantiques *prajñāna* et *vijñāna*. Prajñana est la conscience qui appréhende les choses en tant qu'objets soumis à son observation ; dans le mental divin, il s'agit de la connaissance envisagée comme source, propriétaire et témoin de cela qu'elle regarde. Vijñana est la connaissance compréhensive, qui contient, pénètre les choses, y diffuse sa conscience en s'identifiant pour ainsi dire avec leur vérité. Usha doit occuper la pensée et le verbe révélateurs du Rishi en tant

1. *uṣo vājena vājini pracetāḥ, stomaṁ juṣasva gṛṇato maghoni.*

que pouvoir de connaissance, conscient de la vérité de tout ce que pensée et parole présentent au mental pour être formulé en l'homme. L'affirmation, suggère-t-on, sera complète et ample ; car Usha est *vājena vājini*, *maghoni*, riche est le trésor de sa substance, elle possède toutes les plénitudes. *(2)*

Le progrès de cette Aurore se règle toujours sur une action divine ; nombreuses sont les pensées qu'elle apporte quand elle avance, mais sa démarche est sûre et tout ce qui est souhaitable, toutes les faveurs suprêmes, les dons de l'Ananda, les bénédictions de l'existence divine — elle les tient dans ses mains. Elle est ancienne et éternelle, naissance d'une Lumière qui a toujours été, *purāṇī*, mais semble à chaque visite jeune et nouvelle à l'âme qui la reçoit[2]. *(3)*

(*rik 2*) — Elle doit resplendir loin, cette Aurore divine, cette lumière de l'existence immortelle révélant en l'homme les pouvoirs ou les voix de la Vérité et de la Joie (*sūnṛtāḥ* — mot qui à lui seul exprime ensemble ce qui est vrai et agréable) ; son mouvement ne véhicule-t-il pas en effet dans son char lumière et bonheur simultanément ? Du reste, le mot *candra* lui-même dans *candrarathā* — désignant en outre la divinité lunaire du Soma, seigneur du délice de l'Immortalité qui se déverse en l'homme, *ānanda* et *amṛta* — signifie à la fois lumineux et bienheureux. Quant aux chevaux qui la tirent, image des forces nerveuses qui soutiennent et font avancer toute notre action, il faut les maîtriser parfaitement ; dorée, de couleur vive, il faut que leur nature (car pour ce symbolisme ancien la couleur dénote la qualité, le caractère, le tempérament) devienne un dynamisme de connaissance idéale lumineusement concentré. Largement diffusée doit être la masse compacte de cette force, *pṛthu-pājaso ye*[3]. *(4)*

(*rik 3*) — L'Aurore divine visite donc l'âme avec la lumière de sa connaissance, *prajñāna*, confrontant tous les mondes pour

2. *purāṇī devi yuvatiḥ purandhir, anu vrataṁ carasi viśvavāre.*
3. *uṣo devi-amartyā vi bhāhi, candra-rathā sūnṛtā īrayantī ;*
ā tvā vahantu suyamāso aśvā hiraṇyavarṇāṁ pṛthu-pājaso ye.

en faire le champ de cette connaissance — autrement dit, toutes les provinces de notre être universel, le mental, la vitalité, la conscience physique. Juchée au-dessus d'eux sur des sommets qui dépassent le mental, dans le ciel le plus haut, elle les domine en tant que perception de l'Immortalité ou de l'Immortel, *amṛtasya ketuḥ*, révélant en eux l'existence éternelle et béatifique, ou la Divinité éternelle qui est Toute-Béatitude. Ainsi perchée, elle se tient prête à effectuer le mouvement de la connaissance divine, progressant dans les activités harmonisées et nivelées de ces mondes comme une nouvelle révélation de la vérité éternelle, *navyasi*, telle une roue qui se déplace sans heurts sur une surface plane ; divergences et discordes ayant été éliminées, ceux-ci en effet n'offrent plus maintenant d'obstacles à ce mouvement uniforme[4]. *(5)*

(*rik 4*) — Ayant atteint son apogée, elle détache, en quelque sorte, et rejette le vêtement minutieusement cousu qui recouvrait la vérité des choses pour devenir dans son mouvement l'épouse de l'Amant, l'énergie de son Seigneur tout bienheureux, *svasarasya patnī*. Au comble de sa félicité, jouissant pleinement du succès de son action, *subhagā*, *sudaṁsāḥ*, ses révélations font naître en nous Svar, le mental lumineux occulte, notre ciel mental suprême ; et ainsi, depuis les confins de l'être mental elle se déploie par-dessus la conscience physique[5]. *(6)*

(*rik 5*) — Tandis que cette Aurore divine fait déferler sur les hommes sa lumière, ceux-ci, obéissant à la loi de son décret et de son mouvement divins, doivent produire pour elle la totalité pleinement dynamisée de leur être et de leurs capacités, pour servir de véhicule à sa lumière, de siège à ses activités sacrificielles[6]. *(7)*

Le Rishi insiste alors sur deux tâches capitales de l'Aurore divine en l'homme — l'élever à la pleine force de la Lumière

4. *uṣaḥ pratīcī bhuvanāni viśva-ūrdhvā tiṣṭhasi-amṛtasya ketuḥ ;*
samānam arthaṁ caraṇīyamānā cakram iva navyasi-ā vavṛtsva.
5. *ava syūma-iva cinvatī maghonī-uṣā yāti svasarasya patnī,*
svar janantī subhagā sudaṁsā ā-antād divaḥ papratha ā pṛthivyāḥ.
6. *acchā vo devīm uṣasaṁ vibhātīm, pra vo bharadhvaṁ namasā suvṛktim.*

et à la révélation de la Vérité, et déverser, dans son existence mentale et corporelle, l'Ananda, l'Amrita, le vin de Soma, la félicité de l'Être immortel. Dans le monde du mental pur, *divi*, elle monte et devient intégralement la force massive de la Lumière, *ūrdhvaṁ pājo aśret*, et depuis ces pures hauteurs établit la douceur, *madhu*, le nectar du Soma. Elle fait resplendir les trois mondes lumineux, *rocanā* ; elle est alors ou apporte avec elle la vision béatifique [7]. *(8)*

(*rik 6*) — Grâce à l'action des illuminations de la mentalité pure, grâce au Verbe concrétisateur, *divo arkaiḥ*, elle est perçue comme celle qui porte la Vérité et, avec la Vérité, pénètre, depuis le monde transcendant le Mental, pleine de délice, en jouant diversement de sa pensée et de son activité multiples, dans la conscience mentale et corporelle, ces frontières qui délimitent le champ d'action de l'homme. C'est d'elle, comme elle arrive ainsi richement pourvue, *vājena vājini*, qu'Agni, la Force divine travaillant ici dans le corps et le mental à élever le mortel, sollicite et obtient le Soma, le vin de la Béatitude, la savoureuse substance [8]. *(9)*

(*rik 7*) — Le monde supramental en nous, fondement de la Vérité, est le fondement des Aurores, qui font descendre sur la nature mortelle la Lumière de cette immortelle Vérité, *ṛtaṁ jyotis*. Le seigneur des Aurores, maître de la Vérité, Illuminateur, Créateur, Organisateur, produisant dans le fondement de la Vérité, au-dessus du mental, l'impulsion de ses activités, entre avec elles, grâce à cette déesse, dans une existence corporelle et mentale non plus obscurcie mais désormais affranchie de ses limites et capable d'immensité, *mahī rodasī*. Le seigneur de la Vérité est l'unique Seigneur des choses. Il est Varuna, âme de grandeur et de pureté ; il est Mitra, source d'amour et de lumière et d'harmonie. Sa Sagesse créatrice, *mahī mitrasya varuṇasya māyā*, d'une portée illimitée

7. *ūrdhvaṁ madhudhā divi pājo aśret, pra rocanā ruruce raṇvasaṁdṛk.*
8. *ṛtāvarī divo arkair abodhi-ā revatī rodasī citram asthāt ;*
ā yatīm agna uṣasāṁ vibhātīṁ vāmam eṣi draviṇaṁ bhikṣamāṇaḥ.

— puisqu'il est Varuna —, *candreva*, semblable à une lumière de joie et de félicité — puisqu'il est Mitra —, arrange, organise parfaitement, sous de multiples aspects, dans l'immensité de la nature libérée, les expansions lumineuses, les expressions sereines de la Vérité. Il combine les splendeurs variées avec lesquelles son Aurore a pénétré nos firmaments ; il marie en une chorale unique ses voix vraies et heureuses [9]. *(10)*

L'Aurore divine marque l'arrivée de la Divinité. C'est la lumière de la Vérité et de la Félicité qui vient du seigneur de Sagesse et de Béatitude se répandre sur nous, *amṛtasya ketuḥ*, *svasarasya patnī.* *(11)*

9. *ṛtasya budhna uṣasām iṣaṇyan, vṛṣā mahī rodasī ā viveśa ;*
mahī mitrasya varuṇasya māyā candrā-iva bhānuṁ vi dadhe purutrā.

Chapitre XXX

BHAGA SAVITRI, LE JUBILANT

V – 82

Du divin Savitri embrassons en nous cette jubilation,
le suprême et meilleur, qui dispose tout correctement,
mène [*ou* : incite] vers le but :
méditons sur cette joie de Bhaga le Jubilant. *(1)*

Car chez lui, Savitri, ils ne peuvent nullement réduire
le plaisir des choses, trop grande est sa propre gloire,
ni limiter sa maîtrise de soi. *(2)*

C'est lui, Bhaga Savitri, l'origine des choses,
qui envoie les délices à celui qui donne (le sacrifice),
c'est le trésor multiple de sa jubilation que nous cherchons. *(3)*

Aujourd'hui, ô divin Producteur, ô Savitri,
envoie-nous une joie féconde
et renvoie ce qui appartient au mauvais rêve. *(4)*

Renvoie, ô Savitri, ô divin Producteur,
tout ce qui est funeste et faux
et envoie-nous ce qui est bon et heureux. *(5)*

Irréprochables pour l'Être infini [*ou* : devant la Mère infinie]
dans l'épanchement du divin Producteur Savitri,
maintenons par la pensée [*ou* : méditons sur] tout ce qui est
le délice. *(6)*

Le dieu universel, le maître de l'existence
acceptons-le en nous aujourd'hui avec nos paroles parfaites,
Savitri, le Producteur, dont le produit vient de la Vérité, *(7)*

qui sans défaillance précède
ce jour et cette nuit ensemble,
Savitri, le divin Producteur, qui sait ajuster sa pensée, *(8)*

qui, fidèle au rythme, fait entendre
à la connaissance toutes ces naissances
et qui les produit, lui, Savitri, le divin Producteur. *(9)*

(Shyavashva Atréya)

Commentaire

Quatre grandes divinités omniprésentes dans le Véda, Varuna, Mitra, Bhaga, Aryaman, se ressemblent beaucoup par leur nature et leur action. Varuna et Mitra sont constamment associés dans la pensée des Rishis ; parfois même se forme un trio réunissant Varuna, Mitra et Bhaga ou Varuna, Mitra et Aryaman. Les Suktas isolés chantant séparément l'un quelconque d'entre eux sont relativement peu nombreux, bien qu'il existe quelques hymnes importants dédiés uniquement à Varuna. Mais les Riks où figurent leurs noms, que ce soit dans les hymnes à d'autres dieux ou dans des invocations au Panthéon complet, *viśve devāḥ*, sont loin d'être rares. *(1)*

Ces quatre divinités sont, d'après Sayana, des pouvoirs solaires, Varuna par omission en tant que seigneur de la Nuit, Mitra naturellement puisque seigneur du Jour, Bhaga et Aryaman étant, eux, des appellations du Soleil. Si l'on ne doit pas exagérer l'importance de telles équivalences, il est néanmoins certain qu'une même dimension solaire les réunit. Cette unité essentielle propre aux dieux védiques, qui n'exclut pas les distinctions de personnalités et de fonctions, chez eux ressort clairement. Ils sont non seulement tous les quatre mutuellement très proches, mais semblent pouvoir échanger leur nature et leurs attributs, étant tous manifestement des émanations de Surya Savitri, aspect solaire créateur et illuminateur de l'être divin. *(2)*

Surya Savitri est le Créateur. Conformément à la Vérité des choses, comme l'exige le Ritam, les mondes sont émanés de la Conscience divine, Aditi, déesse de l'Être infini, Mère des dieux, la Conscience indivisible, la Lumière incorruptible, symbolisée par la Vache mystique invulnérable. Les quatre Puissances, Varuna et Mitra, Aryaman et Bhaga, participent activement à cette création. Varuna représente le principe de l'Être pur et vaste, Sat dans Sat-cit-ananda ; Aryaman représente la lumière de la Conscience divine agissant en tant que Force ; Mitra, représentant lumière et connaissance, et utilisant l'Ananda comme

principe de création, est cette loi d'Amour qui fait régner l'harmonie ; Bhaga représente l'Ananda en tant que joie créatrice ; il goûte le délice de la création, goûte le délice de tout ce qui est créé. C'est la Maya, la sagesse conceptrice de Varuna, de Mitra, qui agence innombrablement la lumière d'Aditi, apportée par l'Aurore pour manifester les mondes (III-61-7). *(3)*

Dans leur fonction psychologique, ces quatre dieux incarnent les mêmes principes à l'œuvre dans le mental humain, dans le tempérament humain. Ils édifient chez l'homme les différents plans de son être et finissent par les remodeler pour leur donner l'aspect voulu par la Vérité divine. Mitra et Varuna notamment, répète-t-on sans cesse, établissent fermement la loi de leur action, accroissent la Vérité, touchent la Vérité et, par la Vérité, goûtent son immensité de volonté divine ou son action sacrificielle vastement déployée (I-2-7 à 9). Varuna représente la grandeur, ce qui est juste et pur ; tout ce qui s'en écarte lui répugne et vaut au coupable le châtiment mérité par son péché. Tant que l'homme ignore cette Vérité majestueuse de Varuna, attaché comme une victime expiatoire dans le sacrifice du monde, il reste triplement prisonnier des liens du mental, de la vie et du corps, et ne possède ni ne jouit librement. C'est pourquoi vouloir être délivré des filets de Varuna, échapper au courroux de sa pureté offensée, est une prière qui revient fréquemment. Mitra, par contre, est le dieu chéri entre tous ; il rassemble tout par son immuable harmonie, par les séquences lumineuses de l'Amour s'accomplissant progressivement selon l'ordre des choses, *mitrasya dhāmabhiḥ*. Son nom, *Mitra*, signifiant aussi ami, chaque fois qu'il est utilisé joue constamment sur ce double sens ; c'est parce qu'ils sont Mitra, puisque Mitra loge en tous, que les autres dieux font de l'homme leur ami. Aryaman, quant à lui, n'a pas de personnalité vraiment marquée dans le Véda, qui n'y fait que brièvement allusion. Les fonctions de Bhaga, mieux délimitées, sont les mêmes dans le cosmos et en l'homme. *(4)*

(*rik 1*) — Cet hymne de Shyavashva à Savitri présente à la fois les fonctions de Bhaga et son identité avec Surya Savitri ; car

c'est au Seigneur créateur de la Vérité que l'hymne s'adresse, à Surya, mais plus précisément au Surya seigneur de la Jubilation, Surya manifesté sous l'aspect de Bhaga. Le mot *bhaga* veut dire plaisir, (ré)jouissance, ou celui qui les éprouve ; et que ce sens soit celui retenu pour caractériser le nom divin, Bhaga, est attesté par l'emploi répété, dans les vers de l'hymne, de termes comme *bhojanam*, *bhāga*, *saubhagam*. Savitri, nous l'avons vu, signifie le Créateur, mais désigne en particulier celui qui produit, émane ou fait sortir du non-manifesté quelque chose qu'il introduit dans la manifestation. L'hymne ne cesse d'insister tout du long sur le sens de la racine *bhaj*, que ne peut restituer fidèlement une traduction. Dès le premier vers, on joue à mots couverts sur le double sens de *bhojanam,* plaisir et aliment, l'intention cachée étant d'assimiler « la jouissance de Savitri » au Soma — issu de la même racine *su*, produire, exprimer, distiller —, Soma, la nourriture des êtres divins, la distillation suprême, le plus noble produit du grand Producteur. Ce que recherche le Rishi, c'est jouir dans toutes les choses créées de l'immortel et immortalisant Ananda. *(5)*

C'est cet Ananda que goûte le Producteur divin, Surya Savitri, c'est à lui qu'aboutit finalement la Vérité ; car rechercher la Vérité, c'est aller vers la Béatitude divine. Cet Ananda est le suprême, le sublime régal. Il met tout à sa juste place ; l'Ananda, le délice divin en toutes choses, une fois atteint, corrige en effet toutes les distorsions, répare tout le mal du monde. Il porte l'homme jusqu'au but. Si ce qui est vrai et juste dans les choses nous permet d'atteindre l'Ananda, l'Ananda en retour nous permet d'atteindre ce qui est juste et vrai en elles. Quand le Créateur divin prend le nom et l'aspect de Bhaga, c'est lui qui rend l'homme capable de goûter toute chose justement et divinement. Quand chez l'homme le mental, le cœur, les forces vitales et l'être physique l'adoptent, quand celui-ci reçoit en lui-même cette forme divine, alors l'Ananda du monde se manifeste[1]. *(6)*

1. *tat savitur vṛṇīmahe vayaṁ devasya bhojanam,*
śreṣṭhaṁ sarvadhātamaṁ turaṁ bhagasya dhīmahi.

(*rik 2*) — Rien ne peut limiter, rien ne peut diminuer, ni dieu ni démon, ami ou ennemi, circonstance ou sensation, le plaisir que le divin Jubilant goûte dans les choses, quel que soit le vecteur ou l'objet de sa jubilation. Car rien ne peut réduire, restreindre ou entamer sa lumineuse maîtrise de soi, *svarājyam*, sa parfaite possession de soi-même dans l'être infini, le délice infini et les vastes étendues de l'ordre de la Vérité[2]. *(7)*

(*rik 3*) — C'est lui, par conséquent, qui procure les sept délices, *sapta ratnā*, à celui qui offre le sacrifice. Il les lance sur nous ; car ils sont tous là, dans le monde comme dans l'Être divin et aussi en nous-mêmes, et n'ont qu'à être projetés sur notre conscience extérieure. L'ampleur riche et variée de ce septuple délice, parfait sur tous les plans de notre être, est le *bhāga*, régal ou portion de Bhaga Savitri dans le sacrifice accompli, et c'est cette richesse multiple que recherche le Rishi, pour lui-même et ses compagnons dans le sacrifice, en acceptant le Jubilant divin[3]. *(8)*

(*rik 4*) — Shyavashva supplie alors Bhaga Savitri de bien vouloir lui accorder aujourd'hui même une félicité non pas stérile mais fructueuse en activité, la félicité féconde de l'âme, *prajāvat saubhagam*. L'Ananda crée, il est *jana*, le délice qui enfante la vie et le monde ; que ce qui dans la création a été conçu selon un principe de vérité soit seul projeté sur nous, et que tout ce qui appartient à la fausseté, « au mauvais rêve » causé par l'ignorance de la Vérité divine, *duḥṣvapnyam*, soit rejeté, banni de notre être conscient[4]. *(9)*

(*rik 5*) — Au vers suivant, le Rishi précise le sens de *duḥṣvapnyam*. Ce qu'il souhaite voir balayé, c'est tout ce qui est mauvais, *viśvāni duritāni*. *Suvitam* et *duritam* dans le Véda signifient proprement « aller bien ou droit » et « aller mal ou de travers ». *Suvitam,* c'est la vérité de pensée et d'action, *duritam* l'erreur ou le faux pas, le péché et la perversion. *Suvitam* désigne

2. *asya hi svayaśastaraṁ savituḥ kaccana priyam, na minanti svarājyam.*
3. *sa hi ratnāni dāśuṣe suvāti savitā bhagaḥ, taṁ bhāgaṁ citram īmahe.*
4. *adyā no deva savitaḥ prajāvat sāvīḥ saubhagam, parā duḥṣvapnyaṁ suva.*

la marche facile, heureuse, la félicité, la voie de l'Ananda ; *duritam* représente la calamité, la souffrance, tous les échecs qu'entraînent l'erreur et la méchanceté. Tout ce qui est funeste, *viśvāni duritāni*, appartient au mauvais rêve qu'on doit éloigner. À la place, Bhaga nous envoie tout ce qui est bon et bien, *bhadram*, bon au sens de félicité, les bienfaits que procure une jouissance divine, le bonheur d'agir juste, de créer juste [5]. *(10)*

(*rik 6*) — Car, dans la création de Bhaga Savitri, dans son sacrifice parfait et impeccable — le mot *sava* possède un double sens, « détente, expansion » (quand il est question de la création), et sacrifice, libation du Soma —, les hommes se trouvent absous, par l'Ananda, du péché et du blâme, *anāgaso aditaye*, « irréprochables aux yeux d'Aditi », dignes de la Conscience indivise et infinie de l'âme libérée. Cette liberté permet à l'Ananda d'être en eux universel. Ils sont capables de tenir en pensée toutes les choses du délice, *viśvā vāmāni* ; car le *dhī*, la compréhension qui maintient et arrange, implique que tout dans le monde soit à sa place, et qu'on perçoive pour chaque chose la relation juste, la mission exacte, le bon usage, le correct accomplissement, l'intention divine et béatifique [6]. *(11)*

(*rik 7*) — C'est le Divin universel, le maître de Sat, origine de toutes choses selon un principe de vérité, *satyam*, que les auteurs du sacrifice, aujourd'hui, à l'aide des *mantras* sacrés, cherchent à accepter en eux sous le nom de Bhaga Savitri. C'est le Créateur dont la création est la Vérité, qui en guise de sacrifice déverse dans l'âme humaine la Vérité en y faisant déferler son propre Ananda, sa divine et infaillible joie d'être [7]. — (*rik 8*) — Étant Surya Savitri, maître de la Vérité, il devance aussi bien cette Aurore que cette Nuit, la conscience claire et celle qui ne l'est pas, l'être éveillé et le subconscient et le superconscient, dont l'interaction crée toutes nos expériences ; et dans son mouvement

5. *viśvāni deva savitar duritāni parā suva, yad bhadraṁ tan-na ā suva.*
6. *anāgaso aditaye devasya savituḥ save, viśvā vāmāni dhīmahi.*
7. *ā viśvadevaṁ satpatiṁ sūktair-adyā vṛṇīmahe, satya-savaṁ savitāram.*

il ne néglige rien, n'est jamais indifférent, n'hésite jamais. Il les précède toutes les deux, dégageant la Lumière divine de la Nuit du subconscient, changeant en rayons de cette Lumière les reflets timides ou déformés du conscient, et la pensée est toujours parfaitement ajustée. Toute erreur résulte d'un détournement, d'un déplacement de la Vérité, d'un arrangement, d'une relation, d'un positionnement incorrects dans le temps et l'espace, par rapport à l'objet et à l'organisation. Mais chez le maître de Vérité ce genre d'erreur, de défaillance ou de désordre n'existe pas [8]. *(12)*

(*rik 9*) — Surya Savitri, qui est Bhaga, se tient entre l'Infini et les mondes créés en nous et hors de nous. Tout ce qui doit naître dans la conscience créatrice, il le reçoit dans le Vijñana ; là, grâce à la connaissance qui écoute, il le range à sa juste place dans le rythme divin, et reçoit le Verbe à mesure qu'il descend, puis, de là, il le projette dans le mouvement des choses, *āśrāvayati ślokena pra ca suvāti*. Quand, en nous, chaque création de l'Ananda dynamique, le *prajāvat saubhagam*, émerge ainsi du non-manifesté, lorsqu'en épousant le rythme impeccable des choses la connaissance a su bien recevoir et entendre, alors notre création devient celle de Bhaga Savitri, et tout ce qu'elle met au monde, tous nos enfants, notre progéniture, *prajā*, *apatyam*, sont des produits du délice, *viśvā vāmāni*. Ainsi s'accomplit Bhaga en l'homme, telle est sa pleine contribution au sacrifice du monde [9]. *(13)*

8. *ya ime ubhe ahanī pura eti-aprayucchan, svādhīr devaḥ savitā.*
9. *ya imā viśvā jātāni-ā-śrāvayati ślokena, pra ca suvāti savitā.*

Chapitre XXXI

VAYU, MAÎTRE DES ÉNERGIES DE VIE

IV – 48

Manifeste les énergies sacrificielles non manifestées,
deviens celui-là même qui accomplit l'œuvre et révèle la félicité ;
ô Vayu, viens dans ton char de lumière heureuse
déguster le Soma. *(1)*

Oubliant tout refus de t'exprimer,
avec tes chevaux d'attelage et Indra pour diriger ton char,
ô Vayu, viens dans ton char de lumière heureuse
déguster le Soma. *(2)*

Les deux noirs détenteurs de la substance
en qui sont toutes les formes te suivent dans leur labeur ;
ô Vayu, viens dans ton char de lumière heureuse
déguster le Soma. *(3)*

Que les quatre-vingt-dix-neuf, attelés,
t'amènent, eux qui sont rattachés au mental ;
ô Vayu, viens dans ton char de lumière heureuse
déguster le Soma. *(4)*

Attelle, ô Vayu, tes cent radieux coursiers
qu'il faudra multiplier,
ou avec les mille que ton char arrive
dans toute sa puissance. *(5)*

(Vamadéva)

Commentaire

Les conceptions psychologiques des Rishis védiques ont souvent une profondeur admirable, surtout lorsqu'ils abordent le phénomène des activités conscientes du mental et de la vie émergeant du subconscient. On peut même dire que sur cette notion s'appuie toute la philosophie riche et subtile à laquelle sont arrivés ces Mystiques inspirés, en cette aurore précoce de la connaissance. Et nul autre mieux que le Rishi Vamadéva, un des voyants les plus profonds, un des poètes les plus gracieux aussi de l'ère védique, n'a exprimé l'idée avec un tel bonheur, un tel raffinement. L'un de ses hymnes, le dernier du quatrième Mandala, est en fait la clef la plus importante dont nous disposions pour déchiffrer ce symbolisme qui cache, derrière les images du sacrifice, ces réalités de l'expérience et de la perception psychologiques que vénéraient tant nos ancêtres aryens. *(1)*

Dans l'hymne en question (IV-58), Vamadéva parle de l'Océan du subconscient qui forme la base de toute notre vie et de toutes nos activités. De cet Océan surgit « la vague miellée » de l'existence sensorielle, avec sa gestation de délice irréalisé, montant jusqu'au ciel de l'Immortalité chargée de *ghṛta* et de *soma*, la conscience mentale clarifiée et l'Ananda illuminé qui descend d'en haut. Le « Nom secret » de la conscience mentale, la langue avec laquelle les dieux goûtent le monde, le nœud de l'Immortalité, c'est l'Ananda symbolisé par le Soma (*rik 1*). Car toute cette création a été pour ainsi dire projetée dans le subconscient par le Taureau quadricorne, le Purusha divin, ayant pour cornes Existence, Conscience, Béatitude et Vérité infinies (*rik 2*). Se servant de métaphores puissamment insolites qui rappellent les grotesques sublimes et les figures étranges héritées de l'art ancien, mystique et symbolique, du monde préhistorique, Vamadéva dépeint le Purusha comme un être mi-homme mi-taureau, quadricorne, tripède et bicéphale, avec pour cornes les quatre principes divins, pour pieds ou jambes les trois principes humains — mentalité, dynamisme vital et substance matérielle,

pour têtes la conscience double de l'Âme et de la Nature, Purusha et Prakriti, pour sept mains les sept activités naturelles correspondant aux sept principes. « Triplement attaché » — lié dans le mental, lié dans les énergies de vie, lié dans le corps —, « le Taureau pousse un mugissement retentissant ; puissante est la Divinité qui est entrée dans les mortels » (*rik 3*). *(2)*

Car le *ghṛtam*, la lumière limpide de la mentalité réfléchissant la Vérité, a été caché par les Panis, les maîtres de l'activité sensorielle inférieure, et enfermé dans le subconscient ; dans nos pensées, nos désirs, notre conscience physique, la Lumière et l'Ananda ont été triplement établis, mais demeurent invisibles. C'est dans la Vache, symbole de la Lumière venue d'en haut, que les dieux découvrent les flots clarifiés du *ghṛtam* (*rik 4*). Ces flots, dit le Rishi, montent du cœur des choses, de l'Océan du subconscient, *hṛdyāt samudrāt*, mais l'ennemi, Vritra, les parque dans cent enclos pour qu'ils échappent à l'œil du discernement, à la connaissance qui s'efforce en nous d'illuminer ce qui est caché et de délivrer ce qui est emprisonné (*rik 5*). En chemin ils longent le subconscient, dans un mouvement compact et impétueux pourtant, limités par l'action nerveuse, en petites formations de l'énergie de Vie, Vayu, *vātapramiyaḥ* (*rik 7*). Progressivement purifiées par les expériences du cœur et du mental conscients (*rik 6*), ces énergies de la Nature deviennent finalement dignes d'épouser Agni, la Force de Volonté divine (*rik 8*), qui, abattant leurs frontières, se nourrit lui-même de leurs flots désormais abondants. Cette crise de l'être, c'est celle que traverse la nature mortelle pour préparer sa conversion à l'Immortalité. *(3)*

Au dernier vers de l'hymne (IV-58-11), Vamadéva présente l'existence entière comme établie en haut dans le séjour du Purusha divin, en bas dans l'Océan du subconscient et, entre les deux, dans la Vie, *antaḥ samudre hṛdi antar āyuṣi*. Le mental conscient devient alors le canal qui fait communiquer les océans supérieur et inférieur, le superconscient et le subconscient, la lumière divine et l'obscurité originelle de la Nature. *(4)*

Vayu est le seigneur de la Vie. Les Mystiques considéraient jadis la vie comme une grande force traversant toute l'existence matérielle et conditionnant toutes ses activités. C'est cette idée que formulera plus tard le concept du Prana, le souffle de vie universel. Tout le fonctionnement vital et nerveux de l'être humain répond à la définition du Prana et est du ressort de Vayu. Cette grande divinité compte cependant relativement peu d'hymnes à son actif dans le Rig-Véda ; même dans les Suktas qui le privilégient, il ne figure généralement pas seul, mais en compagnie d'autres dieux dont il semble tributaire. Il est notamment associé à Indra, un peu comme si, pour s'acquitter des fonctions qu'exigent de lui les Rishis védiques, il lui fallait le secours de cette divinité supérieure. Quand il est question de l'action divine des forces de Vie en l'homme, Agni, sous l'aspect du Cheval védique, Ashva, Dadhikravan, se substitue d'ordinaire à Vayu. *(5)*

Compte tenu des idées fondamentales des Rishis, dominées par le concept de l'illumination de l'être inférieur par le supérieur, du mortel par le divin, cette situation de Vayu s'explique. Lumière et Force, *go* et *aśva*, la Vache et le Cheval, étaient l'objet du sacrifice. La Force était la condition, la Lumière l'agent libérateur ; et Indra et Surya étaient les principaux pourvoyeurs de Lumière. De plus, la Force requise était la Volonté divine, s'emparant de toutes les énergies humaines et se révélant en elles ; et cette Volonté, cette force d'énergie consciente, prenant possession de la vitalité nerveuse et se révélant en elle, c'était Agni plutôt que Vayu, et en particulier Agni Dadhikravan qui la symbolisait. Car c'est Agni qui est maître de Tapas, la Conscience divine se formulant dans l'énergie universelle, le Prana ne faisant que la représenter dans l'être inférieur. Dans l'hymne de Vamadéva, le cinquante-huitième du quatrième Mandala, ce sont donc Indra, Surya et Agni les auteurs de cette grande manifestation qui pousse la divinité consciente hors du subconscient. Vata ou Vayu, l'activité nerveuse, est seulement un état initial du Mental émergeant. Et ce qui compte pour l'homme chez Vayu, c'est qu'il établit le lien entre la Vie et le Mental, et permet que celle-ci

soutienne l'évolution de celui-là. C'est pourquoi nous trouvons Indra, maître du Mental, accouplé à Vayu, maître de la Vie, ce dernier dépendant toujours en quelque sorte du premier ; les Maruts, les forces de la pensée, bien que leur origine en fasse, semble-t-il, des pouvoirs autant de Vayu que d'Indra, sont pour les Rishis plus importants que Vayu lui-même et, jusque sous leur aspect dynamique, plus intimement proches d'Agni Rudra que du chef légitime des cohortes de l'Air. *(6)*

L'hymne qui nous occupe, le quarante-huitième du quatrième Mandala, est le dernier d'une série de trois, où Vamadéva invite Indra et Vayu à venir boire le vin de Soma. Ils sont conviés ensemble, étant les deux seigneurs de la force brillante, *śavasas-patī*, tout comme dans un hymne du premier Mandala (I-23-3) on sollicite en eux les seigneurs de la pensée, *dhiyas-patī*. Indra est le maître de la force mentale, Vayu de la force nerveuse ou vitale, et leur union est nécessaire pour la pensée et pour l'action. Ils sont invités à partager un même char pour venir déguster ensemble le vin de l'Ananda, qui procure les énergies divinisantes. Vayu, dit-on, a droit à la première gorgée ; car ce sont les forces vitales de soutien qui doivent pouvoir manifester en premier l'extase de l'action divine. *(7)*

Dans le troisième hymne de la série (IV-48), qui définit l'issue du sacrifice, Vayu a beau être invoqué seul, son association avec Indra apparaît clairement. Il doit venir dans un char de lumière heureuse, comme Usha dans un autre hymne (III-61-2), pour goûter le vin immortalisant [1]. Le char symbolise un déplacement d'énergie, et c'est un mouvement joyeux d'énergies vitales déjà illuminées qu'on invoque en Vayu. La fonction divine de cette course radieuse est précisée dans les trois premiers vers. *(8)*

(*rik 1*) — Il faut que le dieu manifeste — tire dans la lumière de l'activité consciente — les énergies sacrificielles qui ne sont pas encore manifestées [2], qui demeurent cachées dans les ténèbres

1. *vāyavā candreṇa rathena yāhi sutasya pītaye.*
2. *vihi hotrā avītā.*

du subconscient. L'exégèse ritualiste traduirait la formule par « Goûte aux offrandes immangées », ou bien comprendrait, en donnant un autre sens au verbe *vi*, « Rejoins les énergies sacrificielles jamais encore approchées » ; mais ces différentes interprétations conduisent symboliquement au même contenu psychologique. Les efforts conjugués d'Indra et de Vayu doivent libérer de la caverne secrète du subconscient les pouvoirs et activités qui n'ont pas encore été conviés à en sortir, et les consacrer au travail. *(9)*

Car ce n'est pas pour servir une action ordinaire de la mentalité nerveuse qu'ils sont sollicités. Vayu doit manifester ces énergies comme s'il s'agissait de « révéler la félicité, d'accomplir l'œuvre aryenne[3] ». L'expression ne laisse aucun doute sur la nature des énergies qu'il faut réveiller. Il se peut toutefois que la formule fasse secrètement allusion à Indra et souligne ainsi, ce qui est par la suite précisé, la nécessité de gouverner l'action de Vayu par la force éclairée et aspirante du dieu plus lumineux. C'est l'illumination d'Indra qui permet en effet la découverte du secret de la béatitude, et il est l'artisan en chef de l'Œuvre. Chez les dieux, ce sont Indra, Agni et Surya que l'on qualifie le plus volontiers d'*arya*, terme désignant, avec une concision lapidaire intraduisible, ceux qui dans leur ascension visent une aspiration noble et exécutent la grande tâche comme une offrande pour parvenir au bien et à la béatitude. *(10)*

(*rik 2*) — Le second vers affirme expressément la nécessité de prendre Indra pour guide. Vayu doit venir « en rejetant tous les refus qui peuvent être opposés à la manifestation du non-manifesté[4] ». Le mot *aśastīḥ* veut dire littéralement « non-exprimants » et désigne la confiscation, par des pouvoirs de l'ombre comme Vritra, de la lumière et du pouvoir qui, pour être révélés, attendent que l'influence des dieux et la médiation du Verbe les invitent à s'exprimer. Le Verbe est le pouvoir qui exprime,

3. *vipo na rāyo aryaḥ*.
4. *niryuvāṇo aśastīḥ*.

śastram, *gīr*, *vacas*. Mais les Pouvoirs divins doivent le protéger et ajuster son effet. C'est là qu'intervient Vayu ; il doit chasser tous les pouvoirs qui refusent, éclipsent, nient la manifestation. Pour y réussir, il doit se présenter « avec ses chevaux d'attelage et avec Indra pour conducteur [5] ». Les chevaux d'Indra, de Vayu, de Surya ont leur nom respectif. Les chevaux d'Indra sont *hari* ou *babhru*, rouge doré ou jaune fauve ; ceux de Surya *harit*, indiquant un éclat plus profond, plein et intense ; ceux de Vayu sont *niyut*, les chevaux d'attelage, car ils représentent ces mouvements dynamiques qui raccordent l'énergie à son action. Ces chevaux ont beau appartenir à Vayu ils n'en doivent pas moins être conduits par Indra, le maître du mental devant guider les mouvements du maître de l'énergie nerveuse et vitale. *(11)*

(*rik 3*) — Le troisième vers [6] introduit une idée qui pourrait paraître, à première vue, incongrue ; il parle d'un Ciel et d'une Terre obscurs, dont toutes les formes respectent, ou peinent à suivre, les mouvements de Vayu dans son char conduit par Indra. Ils ne sont pas explicitement nommés, on nous les présente plutôt comme « les deux noirs ou obscurs détenteurs de la substance ou richesse », *vasudhitī* ; mais ce dernier mot fait visiblement référence à la Terre, et par extension au Ciel, son compagnon, comme l'atteste la forme duelle utilisée. Il ne s'agit pas ici, notons-le, de nos père et mère le Ciel et la Terre, mais des deux sœurs, *rodasī*, formes féminines du ciel et de la terre, qui symbolisent les énergies générales de la conscience mentale et physique. Ce sont leurs états obscurs — la conscience voilée prise entre les deux limites du mental et du physique — qui, sous l'impulsion joyeuse du dynamisme nerveux, commencent leur effort, en accord avec le mouvement ou sous le contrôle de Vayu, et livrent peu à peu leurs formes secrètes ; car toutes les formes sont enfouies en eux et il faut les obliger à les révéler. Ce vers complète ainsi, nous le constatons, le sens des deux précédents.

5. *niyutvān indra-sārathiḥ.*
6. *anu kṛṣṇe vasudhitī yemāte viśvapeśasā.*

Car dès que le Véda est interprété correctement, on voit ses vers dérouler leur pensée avec une cohérence logique profonde en une progression riche de sens. *(12)*

(*rik 4*) — Les deux derniers Riks précisent l'effet que produisent sur le mouvement de Vayu cette action commune du Ciel et de la Terre et la restitution de leurs formes secrètes et de leurs énergies non manifestées, tandis que son char galope vers l'Ananda. Mais ses chevaux doivent commencer par atteindre le nombre qui est généralement le leur quand ils sont au complet. « Que les quatre-vingt-dix-neuf soient attelés et te portent, eux qui sont rattachés au mental[7]. » L'usage récurrent des nombres quatre-vingt-dix-neuf, cent et mille a dans le Véda une signification symbolique qu'il est très difficile de dégager avec précision. L'explication réside peut-être dans la multiplication par lui-même, puis l'addition, du chiffre mystique sept, les faisant ensuite précéder et suivre du chiffre un, ce qui fait 1 + 49 + 49 + 1 = 100. Sept est le nombre des principes essentiels dans la Nature manifestée, les sept formes de la Conscience divine à l'œuvre dans le monde. Chacune, formulée séparément, inclut les six autres ; la somme est donc quarante-neuf, auquel s'ajoute l'unité supérieure, d'où tout provient, ce qui donne au total une série de cinquante et constitue la gamme complète de la conscience active. Reste à dupliquer ce nombre pour former deux séries, ascendante et descendante, la descente des dieux, l'ascension de l'homme. Ceci nous donne quatre-vingt-dix-neuf, chiffre qui dans le Véda recense, selon les cas, des chevaux, des cités, des fleuves, symbolisant chaque fois quelque chose de différent mais voisin. Si nous ajoutons une unité obscure en bas, en quoi tout se résorbe, à l'unité lumineuse en haut, vers quoi tout s'élève, nous obtenons la gamme complète de cent. *(13)*

(*rik 5*) — Le mouvement de Vayu aboutit donc nécessairement à une énergie complexe de conscience, l'émergence du plein essor de l'activité mentale, encore latent et virtuel chez l'homme — les

7. *vahantu tvā manoyujo yuktāso navatir nava.*

quatre-vingt-dix-neuf coursiers qui sont rattachés au mental. Et au vers suivant, l'unité finale est ajoutée. Nous avons cent chevaux, et comme le fonctionnement est désormais celui d'une mentalité parfaitement lumineuse, ces coursiers, bien qu'ils servent encore de montures à Vayu et Indra, ne sont plus simplement *niyut*, mais *hari*, la couleur éclatante des bais d'Indra. « Attelle, ô Vayu, tes cent chevaux brillants, qui devront être augmentés [8]. » *(14)*

Mais pourquoi faut-il en accroître le nombre ? Parce que cent représente la somme globale des mouvements diversement répartis, mais non leur absolue complexité. Chaque centaine peut être décuplée ; chacune peut être respectivement augmentée : c'est ce type d'accroissement, en effet, que suggère le mot *poṣyāṇām*. Par conséquent, dit le Rishi, soit tu arrives avec la plénitude globale des cent, qu'il faut ensuite nourrir pour qu'elle devienne la complexité absolue de dix fois cent, ou, si tu préfères, viens tout de suite avec tes mille et que ton mouvement nous parvienne avec la masse totale de son énergie potentielle intégrale [9]. C'est une illumination mentale absolument multidimensionnelle qu'il désire, qui englobe tout, dynamise tout, atteignant, dans l'être, le pouvoir, la félicité, la connaissance, l'intellect, la force vitale et l'activité physique, une perfection totale. Car, ceci réalisé, le subconscient se voit contraint de livrer toutes ses possibilités latentes, quand le décide le mental rendu parfait, pour servir le mouvement riche et généreux d'une vie devenue parfaite. *(15)*

8. *vāyo śataṁ harīṇāṁ yuvasva poṣyāṇām.*
9. *uta vā te sahasriṇo ratha ā yātu pājasā.*

Chapitre XXXII

BRIHASPATI, POUVOIR DE L'ÂME

IV – 50

Lui, le puissant, qui par son cri a fixé les extrémités de la terre,
Brihaspati, établi au triple monde de notre accomplissement,
sur lui méditèrent jadis les premiers Rishis, et,
sages illuminés, le placèrent en tête, avec sa langue d'extase. *(1)*

Eux, vibrant sous l'impulsion de leur mouvement, goûtant
la conscience parfaite,
la tissèrent pour nous, ô Brihaspati,
généreuse [*ou* : multicolore], rapide, invincible, vaste ;
protège, ô Brihaspati, le monde où naquit cet être conscient
[*ou* : la matrice, le siège de sa naissance]. *(2)*

Ô Brihaspati, cela qui est la culmination suprême de l'existence,
c'est là que parviennent et s'installent ceux qui, venus d'ici-bas,
touchent la Vérité.
Pour toi sont creusés ces puits de miel qui drainent la montagne et
leurs douceurs s'écoulent et débordent de toutes parts. *(3)*

Brihaspati, le maître de Sagesse, le premier né [*ou* : l'origine née]
de la vaste lumière dans le suprême éther,
manifesté sous de multiples formes avec ses sept faces
[*ou* : bouches] et ses sept rayons,
chasse bien loin les ténèbres environnantes par son cri. *(4)*

Lui, avec sa troupe dotée du rythme qui affirme et
du chant qui illumine,
par son cri a démoli Vala [l'obstructeur ou accapareur] ;
Brihaspati fait monter les Radieuses, qui hâtent nos offrandes,
à leur tête il vocifère, elles meuglent en réponse. *(5)*

Ainsi, pour le Père, le dieu universel, le Taureau,
puissions-nous préparer nos sacrifices, le don de soi et le don
des choses ;
Ô Brihaspati, féconds, pleins d'énergie héroïque,
puissions-nous devenir maîtres des félicités. *(6)*

Il est Roi en vérité et conquiert tout ce qui lui vient des mondes
adverses,
par sa force héroïque et son énergie,
celui qui porte et garde ferme en soi Brihaspati
et, dansant d'exultation, l'adore et lui offre les prémices de
son bien. *(7)*

Oui, qui s'est solidement installé en sa propre demeure,
pour lui Ila ne cesse de s'enrichir,
à lui spontanément se soumettent les hommes,
à ce roi chez qui Brahma, Pouvoir de l'Âme, marche en tête. *(8)*

Inattaquable, il conquiert entièrement les richesses,
celles des mondes adverses [*ou* : du dehors] et celles du monde où
il vit [*ou* : de son propre monde au-dedans] ;
qui, pour le Pouvoir de l'Âme désireux de se manifester et grandir,
crée en soi ce bien suprême, celui-là est chéri des dieux. *(9)*

Ô Brihaspati, toi et Indra buvez le vin de Soma,
savourant ce sacrifice, prodiguant substance [et richesse] ;
que les pouvoirs de son délice vous pénètrent et s'incarnent
parfaitement,
qu'ils dominent en nous une félicité riche de toutes les énergies. *(10)*

Ô Brihaspati, ô Indra, ensemble grandissez (en) nous,
que soit créée alors chez nous cette perfection de votre mentalité ;
nourrissez les pensées, éveillez les pouvoirs multiples du mental
[*ou* : les occupantes de la cité],
finissez les misères venant de ceux qui veulent conquérir l'Aryen
[*ou* : détruisez les armées de l'ennemi et des assaillants]. *(11)*

(Vamadéva)

Commentaire

Brihaspati, Brahmanaspati, Brahma sont les trois noms du dieu dont le Rishi Vamadéva fait ici l'éloge mystique. Dans les théogonies puraniques qui suivirent, Brihaspati et Brahma sont depuis longtemps devenus des divinités indépendantes : Brahma est le Créateur, l'un des membres de la grande Trinité puranique ; Brihaspati est une figure effacée, le précepteur spirituel des dieux et, accessoirement, le dieu tutélaire de la planète Jupiter ; Brahmanaspati, le moyen terme qui jadis faisait le lien entre les deux, a disparu. Pour rétablir la personnalité de la divinité védique, il nous faut réunir ce qui a été séparé et corriger notre appréciation des deux termes distincts à la lumière des conceptions védiques originelles. *(1)*

Brahman dans le Véda signifie d'ordinaire le Verbe védique ou Mantra, sous son aspect le plus profond, en tant qu'expression de l'intuition jaillissant des profondeurs de l'âme ou de l'être. C'est une voix du rythme qui a créé les mondes et qui crée perpétuellement. Tout monde est une expression ou manifestation, une Parole qui crée. L'Être Conscient manifestant lumineusement son propre contenu, spontanément, *tmanā*, est le superconscient ; conservant obscurément en soi ce qu'il contient, il devient le subconscient. Le supérieur, le spontanément lumineux, descend dans le ténébreux, dans la Nuit, dans l'obscurité que cache l'obscurité, *tamas tamasā gūḍham* (X-129-3), où tout est enfoui dans l'être amorphe, en raison de la fragmentation de la conscience, *tucchyena-ābhu-apihitam* (d°). Il resurgit de la Nuit grâce au Verbe, pour reconstituer dans le conscient sa vaste unité, *tan mahinā-ajāyata-ekam* (d°). Cet Être vaste, cette conscience qui contient et formule tout, c'est Brahman. C'est l'Âme qui chez l'Homme émerge du subconscient et monte vers le superconscient. Et la parole du Pouvoir créateur jaillissant de l'âme est elle aussi *brahman*. *(2)*

Le Divin, le Déva, se manifeste comme Pouvoir conscient de l'Âme, crée les mondes par le Verbe, à partir des eaux du

subconscient, *apraketaṁ salilaṁ sarvam*, « l'Océan inconscient qui était ce tout », comme l'énonce clairement le grand « Hymne de la Création » (X-129-3). Ce pouvoir du Déva est Brahma, le nom insistant davantage en l'occurrence sur le pouvoir d'âme conscient et moins sur le Verbe qui l'exprime. Manifester les différents plans du monde dans l'être humain conscient finit tout en haut par manifester le superconscient, la Vérité et la Béatitude, et c'est la mission du Verbe suprême ou Véda. Cette Parole suprême, Brihaspati en est le maître, l'accent étant mis ici sur la puissance du Verbe plutôt que sur la pensée du pouvoir d'âme en général qui le sous-tend. Brihaspati confère la Parole de connaissance, le rythme exprimant le superconscient, aux dieux et notamment à Indra, le seigneur du Mental, quand leur action en l'homme est celle de pouvoirs « aryens » désireux de mener à bien leur grande tâche. On comprend aisément comment, dans le symbolisme puranique plus diffus mais moins subtil et profond, ces notions finirent par se spécialiser en Brahma, le Créateur, et Brihaspati, le Précepteur des dieux. Dans le terme Brahmanaspati, les deux tendances sont unifiées et harmonisées, le nom servant de lien entre les deux aspects, général et particulier, de la même divinité. *(3)*

(*rik 1*) — Brihaspati est celui qui a défini précisément les limites et contours de la Terre, c'est-à-dire de la conscience matérielle. L'existence, origine de toutes les formations, est un mouvement obscur, fluide et indéterminé — *salilam*, l'Eau. Ce qu'il faut en premier, c'est constituer, à partir de ce flux et de cette agitation, une formation suffisamment stable pour servir de base à la vie du conscient. Brihaspati y pourvoit en produisant la conscience physique et son monde, par la force, *sahasā*, en exerçant une sorte de contrainte puissante sur la résistance du subconscient. Cette grande création, il la réalise en instaurant le principe triple du mental, de la vie et du corps, toujours concomitants et involués l'un en l'autre ou évolués l'un de l'autre, dans le monde du labeur et de l'accomplissement cosmiques. Tous les trois constituent ensemble le triple siège d'Agni, et c'est là qu'il élabore

la tâche progressive de la réalisation ou perfection que vise le sacrifice. Pour donner forme, Brihaspati utilise le son, il crée avec son cri, *raveṇa*, car le Verbe est le cri que pousse l'âme à mesure qu'elle s'éveille à des perceptions et conceptions toujours nouvelles. « Lui qui a solidement établi par la force les extrémités de la terre, Brihaspati, fixé au triple siège de l'accomplissement, avec son cri [1]. » *(4)*

Sur lui, dit-on, méditèrent les anciens ou premiers Rishis ; ce faisant, leur mental s'illumina ; illuminés, ils l'installèrent à leur tête, lui le dieu à la langue extatique, *mandrajihvam* [2], cette langue qui savoure le vin grisant du Soma, *mada*, *madhu*, goûte ce qui est « la vague de douceur », *madhumān ūrmiḥ* (IV-58-1, IX-110-11), enfouie dans l'existence consciente avant d'en être progressivement dégagée. Mais de qui s'agit-il ? Des sept Rishis divins, *ṛṣayo divyāḥ*, qui, réalisant la conscience en chacun des sept principes et les harmonisant, supervisent l'évolution du monde, ou des Pères humains, *pitaro manuṣyāḥ*, qui ont les premiers découvert la connaissance supérieure et formulé pour l'homme l'infinitude de la conscience-de-Vérité ? On peut hésiter, mais c'est plutôt la conquête de la Vérité par les Pères humains, les Anciens, qui semble visée ici. Dans le Véda le mot *dīdhyāna* désigne à la fois ce qui brille, devient lumineux, et celui qui pense, médite, fixe dans la pensée. Il est sans cesse employé avec un sens double ou complexe, figure de style chère aux poètes védiques. Dans le premier sens, il est à rapprocher de *viprāḥ*, et suggère que les Rishis, leur pensée se clarifiant de plus en plus grâce à la force triomphante de Brihaspati, finissent par devenir des Illuminés, *viprāḥ*. Dans le second sens, le mot se rattache à *dadhire* et implique que les Rishis, méditant sur les intuitions qui jaillissent de l'âme grâce au cri de Brihaspati contenu dans le Verbe sacré et illuminateur, et les maintenant fermement dans la pensée, ont vu leur mental s'illuminer, s'ouvrir à l'afflux complet du superconscient.

1. *yas tastambha sahasā vi jmo antān, bṛhaspatis triṣadhastho raveṇa.*
2. *taṁ pratnāsa ṛṣayo dīdhyānāḥ, puro viprā dadhire mandrajihvam.*

Ils ont su ainsi amener à la surface de l'être conscient ce commerce des pensées d'âme qui, agissant voilé, reste d'habitude en retrait, pour en faire l'activité dominante de leur nature. Ce qui a permis à Brihaspati en eux de goûter pour eux la béatitude de l'existence, le vin de l'Immortalité, le suprême Ananda. Constituer et délimiter la conscience physique est la première étape, s'éveiller à l'Ananda, en privilégiant dans le mental l'âme intuitive pour qu'elle guide nos activités conscientes, est l'aboutissement ou, du moins, la condition de l'aboutissement. *(5)*

(*rik 2*) — Cela débouche sur la formation chez l'homme de la conscience-de-Vérité. Les anciens Rishis ont atteint la vibration la plus rapide du mouvement, la ruée la plus complète et la plus prompte du flux de conscience qui constitue notre existence active, non plus obscure comme dans le subconscient, mais pleine de la joie de la conscience parfaite — non pas *apraketam*, comme l'Océan décrit dans l'Hymne de la Création, mais *supraketam*. C'est pourquoi on les appelle *dhunetayaḥ supraketam madantaḥ*. En atteignant dans la mentalité humaine cette rapidité extrême des activités de la conscience, unies à sa pleine lumière et félicité, ils ont tissé pour le genre humain, avec la toile de ces perceptions vives, lumineuses et joyeuses, la conscience-de-Vérité, *ṛtam-bṛhat*, qui est la matrice ou patrie de cet être conscient. Car l'existence part du superconscient pour descendre dans le subconscient, emportant avec elle ce qui devient ici en émergeant l'être humain individuel, l'âme consciente. La nature intrinsèque de cette conscience-de-Vérité est abondamment débordante, *pṛṣantam*, ou peut-être multicolore en raison de la diversité de ses qualités harmonisées ; son mouvement est rapide, *sṛpram* ; cette vivacité lumineuse lui permet de triompher de tout ce qui cherche à l'étouffer ou la corrompre, elle est *adabdham* ; et surtout, elle est large, vaste, infinie, *ūrvam*. C'est tout le contraire du premier mouvement étriqué qui émerge du subconscient, mouvement avare et sombre, lent et gauche, facilement vaincu et brisé par l'antagonisme des pouvoirs hostiles, d'une portée maigre et limitée. Mais l'insurrection des pouvoirs de négation, les Vritras,

les Valas, menace encore d'occulter cette conscience-de-Vérité manifestée en l'homme. Aussi le Rishi prie-t-il Brihaspati de lui éviter cette éclipse en faisant agir pleinement la force de son âme[3]. *(6)*

(*rik 3*) — La conscience-de-Vérité est le fondement du superconscient, qui a pour nature la Béatitude. En elle culmine le supraconscient, *paramā parāvat*, d'où l'Être est descendu, le *parama parārdha* de l'Upanishad (Katha, I-III-1), l'existence de Sat-cit-ananda. Quittant la conscience physique qui est la nôtre, sortant d'ici, *ataḥ*, c'est à cette existence suprême que parviennent ceux qui, comme les anciens Rishis, entrent en contact avec la conscience-de-Vérité[4]. Ils en font leur séjour, leur résidence, *kṣaya*, *okas*. Car dans la montagne de l'être physique, pour l'âme sont creusés ces puits gorgés de douceur, qui tirent de sa rigidité opiniâtre le secret Ananda ; au contact de la Vérité, les rivières de miel, les coulées rapides du vin de l'Immortalité gouttent et ruissellent et déferlent en un flot généreux sur toute l'étendue de la conscience humaine[5]. *(7)*

(*rik 4*) — Ainsi Brihaspati, premier dieu à se manifester hors de l'immensité de cette Lumière de la conscience-de-Vérité, dans cette étendue céleste tout en haut du suprême superconscient, *maho jyotiṣaḥ parame vyoman*, se présente au complet sous l'aspect septuple intégral de notre être conscient — multipliant ses naissances dans toutes les formes de l'interaction de ses sept principes, allant du matériel au spirituel le plus pur, dans la lumière de leur septuple rayon qui éclaire chez nous surfaces et profondeurs — et avec son cri triomphant disperse et chasse tous les pouvoirs de la Nuit, toutes les incursions de l'Inconscient, tout ce qui peut encore obscurcir[6]. *(8)*

3. *dhunetayaḥ supraketam madanto, bṛhaspate abhi ye nastatasre ;*
   pṛṣantaṁ sṛpram adabdham ūrvaṁ, bṛhaspate rakṣatād asya yonim.
4. *bṛhaspate yā paramā parāvad, ata ā te ṛta-spṛśo ni ṣeduḥ.*
5. *tubhyaṁ khātā avatā adridugdhā, madhvaḥ ścotanti abhito virapśam.*
6. *bṛhaspatiḥ prathamaṁ jāyamāno, maho jyotiṣaḥ parame vyoman ;*
   saptāsyas tuvijāto raveṇa, vi saptaraśmir adhamat tamāṁsi.

(*rik 5*) — Ce sont les pouvoirs du Verbe, l'armée cadencée des forces de l'âme, qui permettent à Brihaspati de tout formuler, qui l'aident à dissiper toutes les obscurités qui nous environnent pour mettre fin à la Nuit. Il s'agit des « Brahmas » du Véda, véhicules du Verbe, le *brahman*, le *mantra* ; ce sont eux durant le sacrifice qui élèvent vers le ciel le Rik divin, le Stubh ou Stoma. *Ṛk*, apparenté au mot *arka* signifiant lumière ou illumination, est le Verbe conçu comme pouvoir de réalisation dans la conscience qui s'illumine ; *stubh* est le Verbe conçu comme pouvoir d'affirmation et de confirmation dans le rythme établi des choses. Ce qui doit être exprimé est réalisé dans la conscience, affirmé et, finalement, confirmé par le pouvoir du Verbe. Les « Brahmas » ou forces Brahmanas sont les prêtres du Verbe, ceux qui créent au moyen du rythme divin. C'est grâce à leur cri que Brihaspati brise Vala. *(9)*

Si Vritra est l'ennemi, le Dasyu, qui accapare le flot des eaux septuples de l'existence consciente — Vritra, la personnification de l'Inconscient —, Vala, lui, est l'ennemi, le Dasyu, qui confisque dans son antre, sa caverne, *bilam*, *guhā*, les troupeaux de la Lumière ; il personnifie le subconscient. Vala n'est pas en soi obscur ou inconscient, mais cause d'obscurité. Il a plutôt comme substance la lumière, *valaṁ gomatam, valaṁ govapuṣam*, mais il garde cette lumière en lui-même et refuse qu'elle se manifeste consciemment. Il doit être brisé, pour que puissent s'échapper les splendeurs cachées. Leur délivrance se caractérise par l'émergence des Radieux, les troupeaux de l'Aurore, fuyant la caverne située au pied de la montagne physique, et leur ascension sous la conduite de Brihaspati vers les cimes de notre être qu'en leur compagnie et grâce à eux nous escaladons. Sa voix, celle de la connaissance superconsciente, les appelle ; ils y répondent par l'intuition consciente, et le suivent. En chemin, ils stimulent les activités qui servent de matériau au sacrifice et constituent les offrandes faites aux dieux, et qui, emportées elles aussi dans l'ascension, finissent par atteindre le même but divin[7]. *(10)*

7. *sa suṣṭubhā sa ṛkvatā gaṇena, valaṁ ruroja phaligaṁ raveṇa ;*

(*rik* 6) — Cette Âme qui spontanément s'exprime, Brihaspati, est le Purusha, le Père de toutes choses, c'est la Divinité universelle, c'est le Taureau des troupeaux, le Maître et fécondateur de toutes ces énergies lumineuses, évoluées ou involuées — agissant à découvert ou en secret selon qu'on est dans le jour ou la nuit des choses —, qui constituent le devenir ou l'existence du monde, *bhuvanam*. Pour le Purusha en la personne de Brihaspati, le Rishi souhaite que nous disposions, comme lors d'un sacrifice, tous les matériaux de notre être, en entamant une action sacrificielle où seront remises à l'Âme universelle ces oblations dignes d'être offertes avec adoration et soumission. La grâce de cette divinité intercédant, le sacrifice fera de nous des êtres pleins d'énergie héroïque pour la bataille de la vie, à l'âme féconde, maîtres des félicités qui sont atteintes par l'illumination divine et l'action juste [8]. *(11)*

(*rik* 7) — Car l'énergie et la force triomphante de l'âme se perfectionnent chez l'être humain qui porte en soi et peut supporter sans faiblir ce Pouvoir d'Âme conscient, tiré en avant pour conduire l'action de la Nature, chez l'être qui parvient, grâce à lui, comme l'ont fait les premiers sages, à un mouvement rapide et joyeux des activités intérieures, qui exécute en soi ces sauts et ces galops harmonieux du coursier de la Vie, et ne cesse d'adorer cette divinité, lui offrant le premier fruit de ses succès, un premier échantillon de son bien. Fort de cette énergie, il se jette victorieusement sur tout ce que lui apportent les naissances, les mondes, les plans de conscience qui s'ouvrent à sa perception lors du progrès de l'être. L'ayant maîtrisé, il devient roi, le *samrāṭ*, souverain du monde qui l'entoure [9]. *(12)*

---

bṛhaspatir usriyā havyasūdaḥ, kanikradad vāvaśatīr udājat.

8. *evā pitre viśvadevāya vṛṣṇe, yajñair vidhema namasā havirbhiḥ ;*
bṛhaspate suprajā vīravanto, vayaṁ syāma patayo rayīṇām.

9. *sa id rājā pratijanyāni viśvā, śuṣmeṇa tasthavabhi vīryeṇa ;*
bṛhaspatiṁ yaḥ subhṛtaṁ bibharti, valgūyati vandate pūrvabhājam.

(*rik 8*) — Une telle âme atteint en effet une existence solidement ancrée dans son domaine propre, la conscience-de-Vérité, la totalité infinie ; et pour elle, à tous moments, Ila, le Verbe suprême, l'énergie première de la conscience-de-Vérité — la vision révélatrice directe qui connaît et, par cette connaissance, atteint de soi-même, spontanément, la Vérité des choses dans l'action, le résultat et l'expérience —, Ila perpétuellement s'étoffe et s'enrichit. Devant un tel être toutes les créatures naturellement s'inclinent, se soumettent à la Vérité en lui, parce qu'elle est une avec la Vérité qui les habite. Car le Pouvoir d'Âme conscient, créateur et réalisateur universel, dirige tout ce que celui-ci fait. Il guide selon la Vérité ses relations avec toutes les créatures, et il agit par conséquent sur elles avec une maîtrise totale et spontanée. Pour que l'homme parvienne à cet état idéal, il faut que la force de l'âme le conduise — Brihaspati, Brahma, la lumière et conseillère spirituelle — et que, réalisant en lui Indra, la divinité royale de l'action, il se gouverne et gouverne tout son entourage, en vertu de leur commune Vérité [10]. *(13)*

(*rik 9*) — Car ce Brahma, cette Âme créatrice, cherche à se manifester et à s'épanouir dans la royauté de la nature humaine ; et celui qui atteint cette royauté de lumière et de pouvoir, et crée en soi pour Brahma ce sublime bien humain, tous les pouvoirs cosmiques divins qui œuvrent à l'accomplissement suprême viendront constamment le chérir, le nourrir, le grandir. Il obtient toutes ces possessions de l'âme que réclame la royauté de l'esprit, celles appartenant à son propre plan de conscience et celles qui lui arrivent d'autres plans de conscience. Rien ne peut mettre en péril ou déranger sa marche triomphante [11]. *(14)*

(*rik 10*) — Indra et Brihaspati sont ainsi les deux pouvoirs divins dont la plénitude en nous et la possession consciente de

10. *sa it kṣeti sudhita okasi sve, tasmā iḷā pinvate viśvadānīm ;*
tasmai viśaḥ svayam evā namante, yasmin brahmā rājani pūrva eti.

11. *apratīto jayati saṁ dhanāni, pratijanyāni uta yā sajanyā ;*
avasyave yo varivaḥ kṛṇotih, brahmaṇe rājā tam avanti devāḥ.

la Vérité conditionnent notre perfection. Vamadéva les exhorte à boire lors de ce grand sacrifice le vin de l'immortel Ananda, pour savourer l'ivresse de ses extases et verser généreusement la substance et les richesses de l'esprit. Ces libations de la béatitude superconsciente doivent imprégner la force d'âme et y prendre existence parfaitement. Naîtra alors une félicité, une harmonie contrôlée, comblée de toutes les énergies et toutes les capacités d'une nature accomplie devenue parfaitement maîtresse de soi et de son monde[12]. *(15)*

(*rik 11*) — Que Brihaspati et Indra grandissent en nous, et cet état de mentalité juste que tous deux élaborent sera manifesté, telle est donc la condition finale. Qu'ils encouragent les pensées adolescentes et favorisent l'expression de ces énergies de l'être mental qu'une pensée enrichie et multiple prépare à l'illumination et à la rapidité de la conscience-de-Vérité. Les pouvoirs qui attaquent le combattant aryen voudraient appauvrir son mental et sa nature émotive, créer chez lui bien des incapacités. Les forces de l'Âme et du Mental, par leur essor conjoint, détruisent toutes ces misères, toutes ces lacunes, et conduisent ensemble l'homme à son couronnement et à sa parfaite royauté[13]. *(16)*

12. *indraś ca somaṁ pibataṁ bṛhaspate, asmin yajñe mandasānā vṛṣaṇvasū ;*
ā vāṁ viśantu indavaḥ svābhuvo, asme rayiṁ sarvavīraṁ ni yacchatam.
13. *bṛhaspate indra vardhataṁ naḥ, sacā sā vāṁ sumatir bhūtu asme ;*
aviṣṭaṁ dhiyo jigṛtaṁ purandhīr, jajastam aryo vanuṣām arātīḥ.

Chapitre XXXIII

LES ASHVINS, SEIGNEURS DE FÉLICITÉ

IV – 45

La voici qui s'élève, cette Lumière, il est attelé
tout en haut de ce Ciel le char omniprésent,
sur lequel en trois paires sont juchés les délices qui nous comblent
et la quatrième, une outre de miel, est pleine à déborder. *(1)*

Plein de miel jaillit le délice,
montent chars et chevaux dans les splendeurs de l'Aurore ;
écartant le voile d'obscurité qui recouvre tout alentour,
ils prolongent le monde inférieur et en font une image radieuse
pareille au lumineux ciel de Svar. *(2)*

Dégustez le miel avec vos bouches buveuses de miel
et pour le miel attelez votre char bien-aimé ;
par le miel vous rendez fastes le mouvement et ses trajets ;
pleine de miel, ô Ashvins, est l'outre que vous portez. *(3)*

Pleins de miel sont les cygnes que vous montez,
invulnérables [*ou* : inattaquables, infaillibles], aux ailes d'or,
s'éveillant dès l'Aurore ;
ils font pleuvoir les eaux, en extase au contact de l'Extatique ;
comme les abeilles le miel vous approchez les libations du Soma. *(4)*

Pleines de miel les flammes, guides parfaites du sacrifice itinérant,
courtisent jour après jour votre splendeur, ô Ashvins,
quand celui qui a les mains pures, le pouvoir d'aller jusqu'au but
et la vision parfaite,
a pressé avec les pierres du pressoir le vin miellé du Soma. *(5)*

Buvant le vin tout proche les flammes cavalent et courent,
prolongeant le monde inférieur pour en faire une image radieuse
pareille au lumineux ciel de Svar ;

le Soleil lui aussi s'en va atteler ses coursiers,
et vous, consciemment, empruntez [*ou* : prenez connaissance de]
tous les chemins suivant la force de la Nature. *(6)*

Tenant en moi la Pensée, ô Ashvins, j'ai glorifié [par le Verbe]
votre char impérissable, tiré par de parfaits chevaux,
qui vous fait parcourir d'un trait tous les mondes
vers la jubilation riche en offrandes qui parvient jusqu'au but. *(7)*

(Vamadéva)

Commentaire

Les hymnes du Rig-Véda adressés aux deux brillants Jumeaux, comme ceux consacrés aux Ribhus, sont riches de tournures symboliques qui demeurent impénétrables tant que manque la clef véritable de leur symbolisme. Ces hymnes aux Ashvins s'articulent autour de trois thèmes principaux : la célébration de leur char, de leurs chevaux et de leur course omniprésente ; leur quête du miel, *madhu*, la joie que celui-ci leur procure et cette manne de plaisirs délicieux qu'ils transportent dans leur char ; enfin, leur relation intime avec le Soleil, avec Suryā, la fille du Soleil, et avec l'Aurore. *(1)*

Les Ashvins, comme les autres dieux, descendent de la conscience-de-Vérité, le *ṛtam* ; leur naissance ou manifestation a pour origine le Ciel, Dyau, le Mental pur ; leur mouvement traverse tous les mondes, l'effet de leur action se fait sentir sur tous les plans, depuis le corps jusqu'à la Vérité superconsciente, en passant par le vital et la pensée. Il a d'ailleurs pour point de départ l'Océan, débute avec ce flou de l'être qui émerge du subconscient, tandis qu'eux-mêmes pilotent l'âme sur le flot de ces eaux et l'empêchent de sombrer en cours de route. C'est pourquoi ils sont *nāsatyā*, les maîtres du mouvement, les guides de la traversée ou du voyage. *(2)*

Ils apportent à l'homme le secours de la Vérité, qui leur vient notamment de leur proximité avec l'Aurore, avec Surya, seigneur de la Vérité, et avec Suryā, sa fille ; mais leur remède à eux, c'est plutôt le délice de l'être. Ils sont en effet seigneurs de Félicité, *śubhas-patī* ; leur char ou mouvement accumule les satisfactions du délice de l'être sur tous ses plans ; ils portent l'outre débordante de miel ; ils cherchent le miel, la douceur, et en remplissent toutes les choses. Ils sont donc des pouvoirs effectifs de l'Ananda, qui procède de la conscience-de-Vérité et qui, se manifestant diversement dans tous les trois mondes, soutient l'homme dans son voyage. Voilà pourquoi leur action touche tous les mondes. Ils sont en particulier les cavaliers ou écuyers du Cheval, les

Ashvins, comme leur nom l'indique — ils font de la force vitale chez l'être humain le moteur du voyage ; mais ils agissent aussi dans la pensée et la conduisent à la Vérité. Ils donnent santé, beauté, perfection au corps ; ce sont les thérapeutes divins. Nul autre dieu ne se porte plus volontiers au secours de l'homme pour lui procurer bien-être et joie, *āgamiṣṭhā, śubhaspatī*. Car telle est bien leur fonction spécifique et parfaite. Ils sont essentiellement seigneurs du bonheur, de la Félicité, *śubhas-patī*. *(3)*

Dans cet hymne Vamadéva ne cesse de mettre en évidence ce trait caractéristique des Ashvins. Chaque vers, ou presque, reprend ou répète constamment les mots *madhu*, *madhumān*, miel et plein de miel. C'est un hymne à la douceur de l'existence, une glorification du délice de l'être. *(4)*

(*rik 1*) — La grande Lumière des lumières, le Soleil de Vérité, l'illumination de la conscience-de-Vérité surgit du mouvement de la vie pour créer le Mental illuminé, Svar, terme de l'évolution du triple monde inférieur [1]. Ce lever du Soleil en l'homme rend possible la plénitude du mouvement des Ashvins ; car la Vérité mène au Délice réalisé, à la béatitude céleste. C'est pourquoi le char des Ashvins est attelé au sommet de ce Dyau, au niveau ou plan supérieur du mental resplendissant. Ce char est omniprésent ; son mouvement va partout ; sa vitesse parcourt librement tous les plans de notre conscience [2]. *(5)*

La plénitude de cette diffusion des Ashvins entraîne la plénitude de toutes les satisfactions possibles du délice de l'être. Ce que le langage du Véda traduit symboliquement en disant qu'existent dans leur char les satisfactions, *pṛkṣāsaḥ*, en trois paires [3]. L'exégèse rituelle traduit le mot *pṛkṣa*, ainsi que le terme voisin *prayas,* par nourriture. La racine veut dire plaisir, plénitude, satisfaction, et peut désigner concrètement une « gourmandise » ou nourriture agréable, et psychologiquement délice,

1. *eṣa sya bhānur udiyarti.*
2. *yujyate rathaḥ parijmā divo asya sānavi.*
3. *pṛkṣāsa asmin mithunā adhi trayaḥ.*

plaisir, satisfaction. Les plaisirs ou gourmandises que véhicule le char des Ashvins forment donc trois paires ; ou la formule peut tout bonnement signifier qu'ils sont trois mais se ressemblent beaucoup. Quoi qu'il en soit, on fait ici allusion aux trois sortes de satisfactions ou plaisirs, correspondant aux trois mouvements ou mondes de notre conscience évolutive — bonheurs du corps, bonheurs de la vitalité, bonheurs du mental. Si elles forment trois paires, il faut alors comprendre que le délice possède sur chaque plan une double action, correspondant à la nature propre des Ashvins, simple et double à la fois. Il est difficile dans le Véda lui-même de faire la différence entre ces Jumeaux splendides et heureux, ou de découvrir ce que chacun représente individuellement. Aucune indication n'est donnée, contrairement aux trois Ribhus. L'explication se trouve peut-être dans les noms grecs des deux Dioscures, *divo napātā*, fils du Ciel. Kastor, le nom de l'aîné, équivaut, semble-t-il, à Kashitri, le Brillant ; Poludeukes [4] pourrait représenter Purudansas, nom qui dans le Véda sert d'épithète aux Ashvins, celui aux multiples activités. Si c'est le cas, la double naissance des Ashvins réitère le dualisme védique constant de Pouvoir et Lumière, Connaissance et Volonté, Conscience et Énergie, *go* et *aśva*. Dans tous les bonheurs que nous procurent les Ashvins, ces deux éléments sont indissociables ; sous leur aspect de Lumière ou Conscience, ils contiennent Pouvoir et Énergie ; sous la forme du Pouvoir ou de l'Énergie, ils contiennent Lumière et Conscience. *(6)*

Mais ces trois formes de bonheur ne sont pas tout ce que leur char nous réserve ; il y a quelque chose d'autre, une quatrième joie, une outre pleine de miel, et de cette outre le miel s'échappe et se répand de tous côtés [5]. Mental, vie et corps constituent le trio ; *turīya*, le quatrième plan de notre conscience, est le

4. Le k de Poludeukes suggère l'existence d'un *ś* initial, le nom devenant alors *purudaṁśas*. Ce type de permutation entre sibilantes était du reste monnaie courante au stade primitif, encore fluide, des langues aryennes.

5. *dṛtis turīyo madhuno vi rapśate.*

superconscient, la conscience-de-Vérité. Les Ashvins ont pris avec eux une outre, *dṛti*, littéralement une pièce coupée ou déchirée, une formation partielle, issue de la conscience-de-Vérité, pour transporter le miel de la Béatitude superconsciente ; mais elle ne suffit pas à le contenir ; incoercible, cette douceur généreuse et infinie fuit et déferle partout, noyant dans le délice la totalité de notre existence. *(7)*

(*rik* 2) — Nageant dans ce miel, les trois paires de satisfactions, mentales, vitales et corporelles, s'imprègnent de cette abondance débordante qui circule partout, et s'emplissent de sa douceur, *madhumantaḥ*. Et, ainsi comblées, elles entament aussitôt leur ascension. Au contact du délice divin, tous les plaisirs éprouvés dans ce monde inférieur prennent leur essor, attirés irrésistiblement par le superconscient, par la Vérité, par la Béatitude. Conjointement — car, en secret ou à découvert, consciemment ou subconsciemment, c'est le délice de l'être qui guide nos activités — tous les chars et les chevaux de ces dieux amorcent le même mouvement d'envol. Tous les différents mouvements de notre être, toutes les manifestations de la Force qui les impulsent, tous suivent vers sa demeure la lumière ascendante de la Vérité[6]. *(8)*

Ils montent vers les vastes splendeurs de l'Aurore ; car l'Aurore, c'est l'illumination de la Vérité se levant sur la mentalité pour apporter le jour de la pleine conscience dans l'obscurité ou la pénombre de notre être. Elle prend l'aspect de Dakshina, la discrimination intuitive pure, dont se nourrit Agni, la Force de Dieu en nous, quand il aspire à la Vérité — ou de Sarama, l'intuition révélatrice, qui s'introduit dans la caverne du subconscient, où les maîtres mesquins de l'action sensorielle ont dissimulé les troupeaux radieux du Soleil, et avertit Indra. Alors arrive le seigneur du Mental lumineux, qui fracture la caverne et fait monter les troupeaux, *udājat* (IV-50-5), les fait monter vers la vaste conscience-de-Vérité, la demeure attitrée des dieux. Notre existence consciente est une montagne, *adri*,

6. *ud vāṁ pṛkṣāso madhumanta īrate, rathā aśvāsa uṣaso vyuṣṭiṣu.*

une longue succession de plateaux gagnant progressivement en altitude, *sānūni*; la caverne du subconscient se trouve en bas; nous escaladons les pentes, vers le sommet divin de la Vérité et de la Béatitude, où siège l'Immortalité[7] (IX-15-2). *(9)*

Cet envol du char des Ashvins, avec son pesant de jouissances sublimées et transformées, écarte le voile de la Nuit qui enveloppe en nous les mondes de l'être. Tous ces mondes, mental, vie, corps, s'ouvrent aux rayons du Soleil de la Vérité. L'essor de tous les pouvoirs et plaisirs du monde inférieur en nous, *rajas*, étend leur univers et leur confère la splendeur même du mental intuitif lumineux, Svar, qui reçoit directement la Lumière supérieure. Le mental, l'acte, l'existence vitale, émotive, matérielle, tout baigne dans la gloire et l'intuition, le pouvoir et la lumière du Soleil divin, *tat savitur vareṇyaṁ bhargo devasya* (la célèbre formule de la Gayatri, III-62-10). L'existence mentale inférieure devient une image et un reflet du plus-haut Divin[8]. *(10)*

(*rik 3*) — Ce vers conclut la description générale du mouvement parfait et ultime des Ashvins. Au troisième vers, le Rishi Vamadéva s'intéresse à sa propre ascension, sa propre offrande du Soma, son voyage et son sacrifice; il revendique pour eux leur action béatifique et glorificatrice. Les lèvres des Ashvins sont faites pour goûter la douceur; qu'elles la dégustent donc dans son sacrifice[9]. Qu'ils attellent leur char pour le miel, ce char bien-aimé des hommes[10]. Ce miel et cette douceur même de l'Ananda leur permet en effet d'égayer le mouvement de l'homme, sa progression, quel que soit son parcours[11]. Car ils portent l'outre d'où déborde ce trop-plein de miel[12]. L'intervention des Ashvins fait du progrès de l'homme vers la béatitude une source de béatitude; tout son labeur et sa lutte et sa peine

7. *yatrāmṛtāsa āsate.*
8. *aporṇuvantas tama ā parīvṛtaṁ, svar ṇa śukraṁ tanvanta ā rajaḥ.*
9. *madhvaḥ pibataṁ madhupebhir āsabhiḥ.*
10. *uta priyaṁ madhune yuñjāthā*c*ratham.*
11. *ā vartaniṁ madhunā jinvathas pathaḥ.*
12. *dṛtiṁ vahethe madhumantam aśvinā.*

se comblent d'un délice divin. Le Véda déclare ailleurs que la Vérité mène à la Vérité (V-68-4), autrement dit le progrès de la loi de la Vérité dans la conscience mentale et physique finit par nous conduire, par-delà le mental et le corps, à la Vérité superconsciente — de même ici on veut nous indiquer que l'Ananda mène à l'Ananda, l'épanouissement d'un délice divin en tous nos éléments, en toutes nos activités, nous permet d'arriver à la béatitude superconsciente. *(11)*

(*rik 4*) — Durant leur ascension, les chevaux qui tirent le char des Ashvins se changent en oiseaux, en cygnes, *haṁsāsaḥ*. L'Oiseau dans le Véda symbolise très fréquemment l'âme libérée qui prend son essor, et parfois les énergies montantes ainsi libérées, qui s'envolent vers les hauteurs de notre être, frappant l'air librement de leurs ailes largement déployées, oubliant le circuit ordinaire ou le galop laborieux de l'énergie de Vie, du Cheval, *aśva*. Ce sont ces énergies-là qui tirent le char libre des seigneurs du Délice, quand point sur nous le Soleil de la Vérité. Ces battements d'ailes sont « pleins du miel », *madhumantaḥ*, répandu par l'outre débordante. Ils sont « invulnérables », *asridhaḥ*, rien de mal ne leur arrive en vol; ou, autre interprétation possible, ils ne commettent pas de faux mouvement, de geste dangereux. Et ils possèdent des « ailes d'or », *hiraṇya-parṇāḥ*. L'or est la couleur symbolisant la lumière de Surya. Les ailes de ces énergies figurent le mouvement plein, satisfait, abouti, *parṇa*, de sa connaissance lumineuse. Car il s'agit d'oiseaux qui s'éveillent avec l'Aurore, d'énergies quittant leurs nids à tire-d'aile quand la fille du Ciel foule les étendues de notre mentalité humaine, *divo asya sānavi*. Voilà ce que représentent les cygnes qui portent les Jumeaux dans leur fougueuse chevauchée [13]. *(12)*

Gorgées de miel, ces énergies ailées font en montant pleuvoir sur nous le trésor des eaux célestes, la pleine effusion de la conscience mentale supérieure; elles sont pétries d'extase, de ravissement, habitées par l'ivresse du vin immortel; et elles

13. *haṁsāso ye vāṁ madhumanto asridho, hiraṇyaparṇā uhuva uṣarbudhaḥ.*

touchent, elles entrent en contact conscient avec cet être superconscient qui jouit éternellement de l'extase, emporté à jamais par sa divine euphorie [14]. Tirés par elles, les seigneurs du Délice s'approchent de l'offrande de Soma préparée par le Rishi, comme des abeilles guidées vers des gouttes de miel [15]. Créant eux-mêmes le nectar, ils recherchent, tels les abeilles, toute forme de douceur dont ils puissent faire plus de délice encore. *(13)*

(*rik 5*) — Durant le sacrifice, le même mouvement d'illumination générale, déjà réalisé, nous l'avons vu, à la suite de l'envol des Ashvins, s'effectue maintenant avec le concours des feux d'Agni. Car les flammes de la Volonté, la Force divine qui brûle haut dans l'âme, trempent aussi dans la débordante douceur, et dès lors remplissent parfaitement, jour après jour, leur grande mission : mener le sacrifice [16] progressivement vers son but. Pour permettre ce progrès, leurs langues enflammées sollicitent ardemment la venue quotidienne des splendides Ashvins, en qui brille la lumière des illuminations intuitives et qui leur apportent la fulgurante énergie de leur pensée (*savīrayā dhiyā*, en R.V. I-3-2) [17]. *(14)*

Cette aspiration d'Agni naît quand l'Officiant aux mains pures, à la vision parfaitement discriminatrice, qui dans son âme a le pouvoir d'aller jusqu'au bout de son pèlerinage, jusqu'au but du sacrifice, surmontant tous les obstacles et matant tous les adversaires — a pressé avec les pierres du pressoir le vin immortalisant, et que celui-là se remplit lui aussi du miel des Ashvins [18]. Car le délice que l'individu goûte dans les choses rejoint les triples bonheurs des Ashvins et le quatrième, le délice affluant

14. *udapruto mandino mandini-spṛśaḥ*.

15. *madhvo na makṣaḥ savanāni gacchathaḥ*.

16. *adhvara*, le terme employé pour désigner le sacrifice, est en réalité un adjectif, l'expression complète étant *adhvara* ***yajña***, l'action sacrificielle itinérante, le sacrifice qui s'apparente à une progression ou à un voyage. Agni, la Volonté, est le guide du sacrifice.

17. *svadhvarāso madhumanto agnaya usrā jarante prati vastor aśvinā*.

18. *yan-niktahastas taraṇir vicakṣaṇaḥ, somaṁ suṣāva madhumantam adribhiḥ*.

depuis la Vérité. Les mains pures de l'Officiant, *niktahastaḥ*, pourraient symboliser[19] l'être physique purifié ; le pouvoir vient d'une énergie de vie accomplie ; la force d'une perception mentale claire, *vicakṣaṇa*, est le signe du mental illuminé par la vérité. Telles sont les conditions, dans le mental, la vie et le corps, permettant au miel de se répandre sur les triples satisfactions des Ashvins. *(15)*

(*rik 6*) — Quand par son acte l'auteur du sacrifice a ainsi exprimé dans le pressoir le nectar des choses, les flammes de la Volonté arrivent à le boire « de près », elles ne sont plus obligées de l'apporter, chichement ou péniblement, depuis un plan de conscience distant et difficilement accessible. Aussi, s'empressant d'y goûter librement, elles s'emplissent d'une force et d'une rapidité exultantes, et courent et se démènent, sillonnant le champ complet de notre être, pour reproduire dans l'étendue et la structure de la conscience inférieure l'image éclatante du monde du Mental libre et lumineux[20]. La formule utilisée est empruntée mot pour mot au second Rik ; mais ici c'est l'ardeur de la Volonté pleine de la quadruple satisfaction qui agit. Là, le libre et facile essor des dieux dès que la Lumière les touche ; ici, le labeur et l'aspiration tenaces de l'homme qui sacrifie. Car désormais c'est avec l'aide du Temps, du jour, que la tâche est menée à bien, *ahabhiḥ*, par les aurores successives de la Vérité, chacune amenant sa victoire sur la nuit, grâce à la procession ininterrompue des sœurs, auxquelles faisait allusion l'hymne à l'Aurore divine (I-113). L'homme ne peut d'emblée saisir ou garder tout ce que lui apporte l'illumination ; pour qu'il puisse grandir dans la lumière, celle-ci doit constamment se répéter. *(16)*

Mais les feux de la Volonté ne sont pas les seuls impliqués dans ce travail de transformation de la conscience inférieure. Le Soleil

19. La main ou le bras a cependant souvent une autre valeur symbolique, notamment quand il s'agit des deux mains ou bras d'Indra.

20. *ākenipāso ahabhir davidhvataḥ, svar ṇa śukraṁ tanvanta ā rajaḥ.*

de la Vérité attelle lui aussi ses radieux coursiers et s'élance[21]. Les Ashvins aussi prennent connaissance pour la conscience humaine de l'itinéraire de son progrès, afin qu'elle puisse effectuer un trajet complet, harmonieux, divers. Ce mouvement progressant de front dans plusieurs directions se combine en la lumière de la connaissance divine, grâce à l'action spontanée de la Nature s'organisant elle-même, action que celle-ci adopte quand la volonté et la connaissance se marient pour former l'harmonie parfaite d'une intervention pleinement consciente de soi et intuitivement guidée[22]. *(17)*

(*rik* 7) — Vamadéva conclut son hymne. Il a su tenir ferme la Pensée et sa sublime illumination, et il a exprimé en lui-même, en se servant du pouvoir de formation et de fixation du Verbe, le char, autrement dit le mouvement immortel du délice des Ashvins : mouvement d'une béatitude qui ni ne s'étiole, ni ne vieillit, ni ne s'épuise — il est intemporel et impérissable, *ajaraḥ* —, parce que ce char est tiré par des énergies parfaites et libérées, et non par les chevaux chétifs et vite fourbus, vite récalcitrants de la vitalité humaine[23]. Ce mouvement permet aux Ashvins, pressés d'y répandre leur délice, de traverser instantanément tous les mondes de la conscience inférieure ; et ils parviennent ainsi à cette jubilation universelle en l'homme. Riches de son offrande de vin de Soma, qu'ils pénètrent avec force, ils peuvent alors lui faire franchir tous les obstacles et le conduire jusqu'à sa grande destination[24]. *(18)*

21. *sūraścid aśvān yuyujāna īyate.*
22. *viśvān anu svadhayā cetathas pathaḥ.*
23. *pra vām avocam aśvinā dhiyaṁdhā, rathaḥ svaśvo ajaro yo asti.*
24. *yena sadyaḥ pari rajāṁsi yātho, haviṣmantaṁ taraṇiṁ bhojam accha.*

Chapitre XXXIV

LES RIBHUS, ARTISANS DE L'IMMORTALITÉ

I – 20

Voici pour la Naissance divine l'hymne d'affirmation,
créé du souffle de leur bouche par les sages illuminés,
qui transmet parfaitement l'extase. *(1)*

Eux qui pour Indra ont conçu avec le mental
ses deux brillants Coursiers attelés par la Parole,
goûtent la joie du sacrifice en accomplissant l'œuvre. *(2)*

Ils ont confectionné pour les Jumeaux, seigneurs du voyage,
le char faste qui pénètre partout.
Ils ont créé la Vache nourricière donnant le doux lait. *(3)*

Vous avez rendu leur jeunesse aux Parents,
vous qui cherchez le Juste [*ou*: le Droit] et pensez le Vrai,
ô Ribhus, en vous propageant partout. *(4)*

Les ivresses du vin vous arrivent complètement [*ou*: toutes ensemble],
avec Indra suivi des Maruts
et avec les Rois, les fils d'Aditi. *(5)*

Et de cette Coupe du dieu Tvashtri,
rénovée, améliorée,
vous en avez refait quatre. *(6)*

Ainsi, fondez en nous qui offrons le Soma,
les trois fois sept extases,
en exprimant chacune d'elle parfaitement. *(7)*

Cette part de joie venue du sacrifice,
en elles préservée et maintenue,
accomplissant parfaitement leur tâche
aux Dieux ils l'ont distribuée. *(8)*

(Medhatithi Kanva)

Commentaire

Les Ribhus, selon certaines hypothèses, représenteraient les rayons du Soleil. Il s'agit, il est vrai, comme pour Varuna, Mitra, Bhaga et Aryaman, de pouvoirs de la Lumière solaire, de la Vérité. Mais dans le Véda ce sont avant tout les artisans de l'Immortalité. On en fait des êtres humains, auxquels leur pouvoir de connaissance et la perfection de leurs travaux confèrent le statut de divinités. Ils ont pour mission d'aider Indra à élever l'homme vers ce même état de lumière et de béatitude divines qu'eux-mêmes doivent à leur divin privilège. Les hymnes que le Véda leur consacre sont rares et à première vue excessivement énigmatiques, car ils abondent en métaphores et symboles convenus sans cesse réitérés. Mais une fois en notre possession les clefs principales du Véda, ces textes deviennent au contraire remarquablement limpides et simples, et présentent une idée cohérente et intéressante qui éclaire distinctement l'évangile védique de l'Immortalité. *(1)*

Les Ribhus sont des pouvoirs de la Lumière qui, descendus dans la Matière, se transmuent en facultés humaines aspirant à devenir divines et immortelles. Cette particularité leur vaut le surnom d'enfants de Sudhanvan [1], patronyme qui se contente de rappeler, sous forme de parabole, qu'ils sont issus du plein potentiel de la Matière touchée par l'Énergie lumineuse. Mais leur nature réelle indique qu'ils proviennent de cette Énergie lumineuse, c'est pourquoi il arrive qu'on les appelle « Descendants d'Indra, petits-fils de la Force lumineuse » (IV-37-4). Car Indra, le Mental divin chez l'homme, naît de la Force lumineuse, comme Agni de la Force pure, et d'Indra, Mental divin, jaillissent les aspirations humaines à l'Immortalité. *(2)*

Les noms des trois Ribhus sont, par ordre de naissance, Ribhu

1. « Dhanvan » ici ne signifie pas « arc » mais désigne l'état solide ou aride de la Matière, ailleurs représenté par la montagne ou le roc d'où s'affranchissent les eaux et les rayons.

ou Ribhukshan, l'Expert ou le savant Concepteur, Vibhva ou Vibhu, le Diffus ou Pénétrant, celui qui se répand, et Vaja, la Plénitude. Si leurs noms dénotent leurs natures et fonctions spécifiques, tous trois forment en réalité une trinité et de ce fait, bien que désignés d'habitude par le terme Ribhus, sont appelés également Vibhus et Vajas. Ribhu, l'aîné, est celui qui, chez l'homme, commence le premier par ses pensées et ses actes à donner forme à l'immortalité ; Vibhva étend et propage cette opération ; Vaja, le plus jeune, contribue la plénitude de la lumière et de la substance divines, qui permettent d'achever l'ouvrage. Cette construction de l'immortalité, ils l'effectuent, ne cesse-t-on de répéter, par la force de la Pensée, avec le mental pour champ d'action et pour matériau ; elle s'accomplit avec puissance ; elle s'accompagne d'une maîtrise dans l'acte créateur et efficient, *svapasyayā* (III-3-11), *sukṛtyayā* (I-20-8), qui conditionne la réalisation de l'immortalité. Ce que conçoivent les Artisans de l'Immortalité, d'après le bref résumé qu'en donne l'hymne en question, ce sont les Chevaux d'Indra, le Char des Ashvins, la Vache qui fournit le doux lait, le rajeunissement des Parents universels, le quadruplement de la Coupe unique où viennent boire les dieux, fabriquée à l'origine par Tvashtri, Celui qui confectionne toute chose. *(3)*

(*rik 1*) — L'hymne précise d'emblée son propos. Il s'agit d'affirmer le pouvoir des Ribhus pour permettre la Naissance divine, affirmation faite par des hommes dont le mental a atteint l'illumination et possède cette énergie de la Lumière d'où naquirent les Ribhus, accomplie par le souffle de la bouche, la force de vie dans le monde, le but étant de confirmer dans l'âme humaine le délice complet de la Béatitude, les trois fois sept extases de la Vie divine[2]. *(4)*

(*rik 2*) — Cette Naissance divine est symbolisée par les Ribhus qui, jadis hommes, sont désormais devenus immortels. En réalisant l'œuvre — la grande œuvre de l'évolution humaine ascendante, couronnement du sacrifice du monde —, ils ont

2. *ayaṁ devāya janmane, stomo viprebhir āsayā ; akāri ratnadhātamaḥ.*

gagné dans ce sacrifice leur lot et privilège divins en même temps que leurs pouvoirs divins. Ce sont les énergies humaines de conception et de dépassement de soi, qui, sublimées, aident les dieux à diviniser l'homme. Et le pivot de tous leurs exploits, c'est la réalisation des deux brillants Coursiers d'Indra, les chevaux attelés à leurs mouvements par la parole, attelés par le Verbe et conçus par le Mental. Car le libre mouvement du mental lumineux, le mental divin en l'homme, est ce qui conditionne toute autre entreprise d'immortalisation [3]. *(5)*

(*rik 3*) — La seconde tâche des Ribhus consiste à préparer le Char des Ashvins, seigneurs du périple humain — le mouvement heureux de l'Ananda en l'homme, dont l'action envahit tous les mondes ou plans de son être, apportant santé, jeunesse, vigueur, plénitude à l'homme physique, pouvoir de se réjouir et d'agir au vital, joyeuse énergie de la lumière à l'être mental — en un mot, la force du pur délice de l'être en chacune de ses parties [4]. *(6)*

Créer la Vache au doux lait est leur troisième mission. Les Ribhus, dit-on ailleurs, ont libéré cette vache de son enveloppe cutanée — le voile tissé par le mouvement et l'action extérieurs de la Nature. La vache nourricière elle-même est celle en qui résident les formes universelles et l'élan universel du mouvement, *viśvajuvaṁ viśvarūpām* ; autrement dit, elle est la Radiance primitive, Aditi, la Conscience infinie de l'Être conscient infini, qui est la Mère des mondes. Les Ribhus dégagent cette conscience du masque de la Nature et en forgent ici, chez nous, une image. L'action des pouvoirs de la dualité l'a séparée de son enfant, l'âme dans le monde inférieur ; ils rendent à celle-ci la compagnie constante de sa mère infinie [5]. (Pour plus de détails, voir Rig-Véda IV-33-4,8 ; IV-36-4 ; etc.) *(7)*

(*rik 4*) — Forts de leurs succès précédents, grâce à la lumière d'Indra, au dynamisme des Ashvins, au don complet de la Vache

3. *ya indrāya vacoyujā tatakṣur manasā harī ; śamībhir yajñam āśata.*
4. *takṣan nāsatyābhyāṁ parijmānaṁ sukhaṁ ratham.*
5. *takṣan dhenuṁ sabardughām.*

nourricière, les Ribhus ont maintenant une autre importante mission : régénérer les Parents du monde, le Ciel et la Terre. Le Ciel figure la conscience mentale, la Terre la conscience physique. On les représente gisant vieux et prostrés comme des poteaux sacrificiels abattus, couple épuisé et souffrant. Montant à la demeure du Soleil, où l'astre vit dans la franche splendeur de sa Vérité, les Ribhus, après douze jours de repos, traversent, nous dit-on, le ciel et la terre, y précipitant la pluie généreuse des flots de la Vérité, les nourrissant et leur redonnant jeunesse et vigueur (IV-33-2,3,7 ; IV-36-1,3 ; I-161-7). Ils propagent dans le ciel leur action, font s'épanouir divinement la mentalité (IV-33-1,2) ; ils communiquent, à celle-ci comme à l'être physique, un élan nouveau, jeune et immortel (V-36-3). Car, venus du séjour de la Vérité, ils apportent avec eux la perfection de ce qui conditionne leur travail, le mouvement allant droit à la Vérité et cette Vérité elle-même, absolument efficace dans toutes les pensées et les paroles de la mentalité. Munis de ce pouvoir quand leur marée aborde le monde inférieur, ils répandent en lui l'immortelle essence[6]. *(8)*

(*rik 5*) — C'est le vin de cette essence immortelle et ses extases que leur intervention obtient, c'est lui qu'ils remettent à l'homme lors de son sacrifice. Et prennent place à leurs côtés Indra et les Maruts, le Mental divin et ses Forces de Pensée, et les quatre grands Rois, fils d'Aditi, enfants de l'Infini, Varuna, Mitra, Aryaman, Bhaga, la pureté et le vaste de la conscience-de-Vérité, sa loi d'amour, de lumière et d'harmonie, son pouvoir et son aspiration, sa jouissance heureuse et pure des choses[7]. *(9)*

(*rik 6*) — Et là, au sacrifice, les dieux boivent à la Coupe quadruple, *camasaṁ caturvayam* (IV-36-4), les coulées de nectar. Car initialement Tvashtri, le grand Artisan, n'avait donné à l'homme, pour offrir aux dieux le délice de l'existence, qu'une seule coupe, la conscience physique, le corps matériel. Tvashtri

6. *yuvānā pitarā punaḥ, satyamantrā ṛjūyavaḥ ; ṛbhavo viṣṭī-akrata.*
7. *saṁ vo madāsa agmata, indreṇa ca marutvatā ; ādityebhiśca rājabhiḥ.*

l'ayant par la suite retravaillée et améliorée, les Ribhus, pouvoirs de connaissance lumineuse, s'en emparent et préparent chez l'homme, à partir des matériaux des quatre plans, trois autres corps, vital, mental et causal ou idéal [8]. *(10)*

(*rik 7*) — Ayant créé cette quadruple coupe de béatitude et permis ainsi à l'homme de vivre sur le plan de la conscience-de-Vérité, il leur devient possible d'établir dans l'être humain rendu parfait « les trois fois sept extases » de l'existence suprême, précipitées dans le mental, la vitalité et le corps. Ils peuvent toutes les procurer parfaitement en manifestant pleinement, même au sein de l'ensemble, le ravissement unique et absolu de chacune d'entre elles [9]. *(11)*

(*rik 8*) — Les Ribhus sont capables de soutenir et maîtriser dans la conscience humaine tous ces flots du délice de l'être pour ensuite les distribuer, expertement, aux dieux manifestés, chacun obtenant sa part du sacrifice. Car de cette répartition parfaite dépend entièrement l'efficacité du sacrifice, la perfection de l'œuvre [10]. *(12)*

Voilà donc ce que sont ces Ribhus conviés au sacrifice humain, appelés à préparer pour l'homme les choses de l'immortalité, comme ils l'ont fait jadis pour eux-mêmes. « Il devient riche de plénitude et de force à la tâche, il devient un Rishi en vertu du pouvoir qu'il a de s'exprimer, il devient un héros et un combattant invincible dans les batailles, il établit en soi-même regain de félicité et parfaite énergie, celui que Vaja et Vibhva, les Ribhus, favorisent... Car vous êtes les penseurs et les voyants au clair discernement ; c'est pourquoi, avec cette pensée de notre âme, nous vous déclarons notre connaissance. Vous qui, habitant nos pensées, possédez la connaissance, confectionnez pour nous tous les bonheurs humains, plénitude lumineuse, force fertilisante et félicité suprême. Dans votre délice, confectionnez pour nous ici

8. *uta tyaṁ camasaṁ navaṁ, tvaṣṭur devasya niṣkṛtam ; akarta caturaḥ punaḥ.*
9. *te no ratnāni dhattana, trir ā sāptāni sunvate ; ekam ekaṁ suśastibhiḥ.*
10. *adhārayanta vahnayo, abhajanta sukṛtyayā ; bhāgaṁ deveṣu yajñiyam.*

et la fécondité et la félicité et une inspiration pleine d'énergie héroïque. Accordez-nous, ô Ribhus, cette plénitude richement diversifiée qui fera que notre conscience s'éveille à ce qui dépasse les hommes ordinaires » (IV-36-6 à 9). *(13)*

Chapitre XXXV

VISHNU, LA DIVINITÉ OMNIPRÉSENTE

I – 154

De Vishnu maintenant je dirai les nobles exploits
qui a délimité les mondes terrestres
et fonde plus haut le siège de notre accomplissement
par la triple enjambée de son mouvement universel,
Lui qui arpente le Vaste. *(1)*

Cela, Vishnu l'affirme hautement par sa puissance,
pareil au lion terrible qui hante les régions dangereuses et se fixe sur les sommets ;
en Lui, dans ses trois immenses foulées
résident tous les mondes [du devenir]. *(2)*

Que notre force et notre pensée s'élancent vers Vishnu,
l'habitant des montagnes, le Taureau qui arpente le Vaste ;
Il est le Un qui en trois enjambées seulement a mesuré dans l'espace
ce grand et vaste domaine de notre accomplissement. *(3)*

C'est Lui dont les trois pas, pleins de la liqueur miellée,
goûtent à jamais l'extase grâce à l'harmonie innée de leur nature ;
Lui, le Un, il soutient le triple principe,
et la terre et le ciel et tous les mondes. *(4)*

Puissé-je atteindre et savourer ce but de son mouvement, le Délice,
où connaissent l'extase les âmes en quête de divinité ;
là en vérité, sur la Marche suprême de Vishnu qui arpente le Vaste,
vit cet Ami lui-même, fontaine du nectar. *(5)*

Telles sont de Vous Deux les demeures que nous voulons pour but,
où se rendent les troupeaux multicornes de lumière ;
car ici en bas resplendit sur nous de ce séjour suprême du Taureau
qui arpente le Vaste la foisonnante immensité. *(6)*

(Dirghatamas Aucathya)

Commentaire

Cet hymne est consacré au dieu Vishnu, l'Omniprésent, qui dans le Rig-Véda entretient une relation étroite quoique secrète — et va jusqu'à se confondre presque — avec cette autre divinité glorifiée plus tard par la religion, Rudra. Dieu farouche et violent, Rudra possède néanmoins un aspect bienveillant voisin de la réalité béatifique suprême de Vishnu ; la perpétuelle complaisance de Vishnu envers l'homme et ses auxiliaires divins s'accompagne d'une ombre, d'une projection obscure de violence formidable — « comme le lion terrible qui rôde dans les lieux dangereux et inaccessibles » — vocabulaire employé d'habitude pour qualifier Rudra. Rudra est le père des Maruts, véhéments dans la bataille ; Vishnu est appelé Évaya Marut dans le dernier Sukta du cinquième Mandala (V-87-1), qui célèbre en lui l'origine d'où jaillissent les Maruts et ce qu'ils deviennent, étant lui-même identique à l'unité et à la totalité de leurs forces de combat. Rudra est le Déva ascendant, la divinité qui s'élève dans le cosmos, Vishnu ce même Déva, cette même divinité aidant et suscitant les pouvoirs de l'ascension. *(1)*

Les érudits européens ont longtemps fait circuler l'idée selon laquelle l'importance dont jouissent Vishnu et Shiva dans les théogonies puraniques était une invention tardive, et que, inférieurs à Indra et Agni, ils ne jouaient dans le Véda qu'un rôle tout à fait accessoire. Une opinion largement répandue chez de nombreux spécialistes veut même que Shiva corresponde à une conception postérieure empruntée aux Dravidiens, témoignage d'une conquête partielle de la religion védique par la culture indigène qu'elle avait envahie. Ces erreurs sont le produit inévitable de cette méconnaissance totale de la pensée védique dont est responsable le ritualisme brahmanique traditionnel et que l'exégèse européenne, en exagérant un élément secondaire et superficiel de la mythologie védique, n'a fait que prolonger sous une forme nouvelle et encore plus trompeuse. *(2)*

L'importance des dieux védiques ne doit pas se mesurer au nombre d'hymnes qui leur sont consacrés, ni à la fréquence avec laquelle les Rishis les invoquent dans leurs pensées, mais aux fonctions qu'ils remplissent. Agni et Indra, auxquels sont adressés la majorité des hymnes védiques, ne sont pas meilleurs que Vishnu et Rudra, mais les services qu'ils rendent dans le monde intérieur et extérieur possédaient un dynamisme, une autorité et une efficacité instantanée parfaitement adaptés à la discipline psychologique des anciens Mystiques, et cela seul explique leur prépondérance. Les Maruts, enfants de Rudra, ne sont pas des divinités supérieures à leur farouche et auguste père ; un grand nombre d'hymnes néanmoins les célèbrent et ils sont beaucoup plus fréquemment cités en compagnie d'autres dieux, parce que leurs attributions dans la discipline védique jouissaient d'une importance constante et immédiate. Vishnu, Rudra, Brahmanaspati par contre, les divinités védiques qui servirent de modèle à la future Triade puranique Vishnu-Shiva-Brahma, fournissent les conditions du travail védique et l'assistent, dissimulés derrière d'autres dieux plus présents et actifs, mais y sont moins intimement associés et semblent moins constamment préoccupés par ses progrès quotidiens. *(3)*

Brahmanaspati est celui qui se sert du Verbe pour créer ; il invite la lumière et le cosmos visible à sortir de l'obscurité de l'Océan inconscient, et accélère l'ascension des formations de l'être conscient vers leur but suprême. C'est cette dimension créatrice de Brahmanaspati qui donnera plus tard naissance au concept de Brahma le Créateur. *(4)*

Au mouvement ascendant des formations de Brahmanaspati, Rudra supplée la force. Nommé dans le Véda le « Puissant du Ciel », il commence cependant son œuvre sur terre et fait aboutir le sacrifice sur les cinq plans de notre ascension. Il est le Violent qui conduit vers le haut l'évolution de l'être conscient ; sa force bataille contre tous les maux, frappe le pécheur et l'ennemi ; ne tolérant ni imperfection ni défaillance, c'est le plus terrible des dieux, le seul que les Rishis védiques craignaient vraiment.

Agni, le Kumara, prototype du Skanda puranique, est sur terre l'enfant de cette force de Rudra. Les Maruts, pouvoirs vitaux qui s'arrogent la lumière, sont les fils de Rudra. Agni et les Maruts guident cette lutte farouche pour s'élever, depuis la première création terrestre obscure de Rudra, jusqu'aux cieux de la pensée, les mondes lumineux. Mais ce Rudra, emporté et puissant, qui démolit toutes les formations et combinaisons défectueuses de la vie extérieure et intérieure, sait aussi se montrer plus clément. C'est la panacée suprême. Contrecarré, il détruit ; sollicité et rendu complaisant, il guérit toutes les blessures, tous les maux et toutes les souffrances. Il donne la force de combattre, mais aussi la paix et la joie finales. Ces différents aspects du dieu védique contiennent en germe la matière première nécessaire à la future évolution du Rudra-Shiva puranique, destructeur et guérisseur, indulgent et terrible, le maître de la Force agissant dans les mondes et le Yogi goûtant la liberté et la paix suprêmes. *(5)*

Aux formations du Verbe de Brahmanaspati, aux exploits de la force de Rudra, Vishnu apporte les éléments statiques indispensables — l'Espace, le mouvement régulier des mondes, les étapes de l'ascension, le but suprême. Il a fait trois enjambées et dans l'intervalle ainsi créé a établi tous les mondes. Dans ces mondes il habite, lui l'Omniprésent, et donne plus ou moins libre cours à l'action et aux projets des dieux. Quand Indra décide de tuer Vritra, il prie d'abord Vishnu, son ami et partenaire (I-22-19) dans la grande lutte, « Que ton mouvement, ô Vishnu, arpente toute l'étendue » (IV-18-11), et avec cette étendue il détruit Vritra qui limite, Vritra qui recouvre et cache. La Marche suprême de Vishnu, son siège le plus haut, est le triple monde de béatitude et de lumière, *priyaṁ padam*, que les sages contemplent déployé dans le ciel comme un splendide œil de vision (I-22-20) ; c'est ce séjour culminant de Vishnu qui est le but du périple védique. Ici encore le Vishnu védique annonce directement et justifie à lui seul le Narayana puranique, Protecteur et Seigneur de l'Amour. *(6)*

La conception initiale du Véda interdit du reste une répartition de type puranique entre une Trinité suprême et des dieux

subalternes. Pour les Rishis védiques il n'existait en effet qu'un seul Déva universel, dont Vishnu, Rudra, Brahmanaspati, Agni, Indra, Vayu, Mitra, Varuna sont tous également des formes et des aspects cosmiques. Chacun d'eux est lui-même le Déva tout entier et contient tous les autres dieux. Ce furent, d'abord, l'émergence complète dans les Upanishads de cette notion d'un Déva suprême et un — volontairement flou et imprécis dans les Riks et quelquefois même mentionné au neutre comme « Cela » ou la seule et unique existence —, puis la réduction du rôle des autres dieux dans le rituel et, enfin, l'assertion progressive de leurs aspects humains ou personnels sous l'influence d'une mythologie en plein essor — qui conduisirent à leur dépréciation et à la glorification, dans la formulation puranique finale de la théogonie hindoue, de noms et formes moins utilisés mais plus généraux, Brahma, Vishnu et Rudra. *(7)*

Ce que célèbre cet hymne de Dirghatamas Aucathya à Vishnu l'Omniprésent, c'est son acte majeur, c'est la grandeur des trois pas de Vishnu. Nous devons bannir de notre esprit toute notion appartenant à la mythologie qui suivit. Il ne s'agit nullement ici du nain Vishnu, de Bali le Titan et des trois enjambées divines qui s'emparèrent de la Terre, du Ciel et, sous terre, des mondes aveugles du Patala. Les trois pas de Vishnu représentent dans le Véda, comme l'explique Dirghatamas, la terre, le ciel et le triple principe, *tridhātu*. C'est ce principe triple situé au-delà du Ciel, ou venant le coiffer et formant son point culminant, *nākasya pṛṣṭhe* (I-125-5), qui est la marche ou le domaine suprême de la divinité omniprésente. *(8)*

(*rik 1*) — Vishnu est celui dont l'ample foulée arpente le vaste, celui qui circule partout. C'est celui qui est parti en voyage, a pris le large — comme le dit l'Isha Upanishad, *sa paryagāt* —, se propageant triplement, en tant que Voyant, Penseur et Formateur, dans la Béatitude superconsciente, dans le ciel du mental, dans la terre de la conscience physique, *tredhā vicakramāṇaḥ*. Avec ces trois enjambées, il a mesuré entièrement et délimité, il a conçu dans toute leur extension les mondes terrestres ; car, selon l'idée védique, le monde matériel que nous habitons n'est qu'un des

nombreux pas ou degrés conduisant et servant de support aux mondes vitaux et mentaux au-delà. Ces enjambées lui permettent de fonder au-dessus de la terre et du monde intermédiaire — la terre figurant les provinces matérielles, le monde intermédiaire les provinces vitales de Vayu, maître du principe de Vie dynamique —, le triple ciel et ses trois sommets lumineux, *trīṇi rocanā*. Le Rishi en fait le siège supérieur de l'accomplissement. La terre, le monde médian et le ciel constituent le lieu triple où l'être conscient s'accomplit progressivement, *triṣadhastha* (I-156-5, IV-50-1), la terre, le monde vital et le ciel étant respectivement les séjours inférieur, intermédiaire et supérieur. Le mouvement triple de Vishnu les contient tous les trois [1]. *(9)*

(*rik 2*) — Mais ce n'est pas tout, car il faut y ajouter le monde où l'accomplissement de soi se réalise, le Pas ou la Marche suprême de Vishnu. Au second vers, le voyant l'appelle simplement « Cela ». « Cela », Vishnu, en faisant dans la foulée son troisième pas, l'affirme ou l'établit fermement, *pra stavate*, par sa puissance divine. Vishnu est alors décrit en termes qui suggèrent son identité essentielle avec l'implacable Rudra, il est comparé au Lion féroce et dangereux des mondes, celui qui, Maître de l'animal, Pashupati, au début de l'évolution, gravit la montagne de l'être où il loge, traversant des régions de plus en plus sauvages et difficiles d'accès, pour se fixer enfin sur les sommets. Ainsi, dans les trois grands mouvements de Vishnu résident tous les cinq mondes et leurs créatures. La terre, le ciel et « cela », le monde de béatitude, forment les trois pas. Entre la terre et le ciel se situe l'Antariksha, les mondes vitaux, littéralement « le séjour intermédiaire ». Le ciel et le monde de béatitude sont séparés à leur tour par un autre vaste Antariksha ou séjour intermédiaire, Maharloka, le monde de la Vérité superconsciente des choses [2]. *(10)*

1. *viṣṇor nu kaṁ vīryāṇi pra vocaṁ, yaḥ pārthivāni vimame rajāṁsi ;*
   yo askabhāyad uttaraṁ sadhasthaṁ, vicakramāṇas tredhā-urugāyaḥ.
2. *pra tad viṣṇuḥ stavate vīryeṇa, mṛgo na bhīmaḥ kucaro giriṣṭhāḥ ;*
   yasya-uruṣu triṣu vikramaṇeṣu, adhikṣiyanti bhuvanāni viśvā.

(*rik 3*) — La force et la pensée de l'homme, la force issue de Rudra, le Puissant, et la pensée issue de Brahmanaspati, le Maître et Inventeur du Verbe, doivent poursuivre le grand périple pour ou vers ce Vishnu qui se tient au terme du voyage, tout en haut, sur le pic de la montagne. Ce vaste mouvement universel lui appartient ; il est le Taureau du monde qui possède et fertilise toutes les énergies de la force et tout le long défilé des troupeaux de la pensée. Trois pas seulement ont suffi à cet Infini tout-puissant pour prendre la mesure, pour constituer ainsi cet espace largement déployé qui figure pour nous le monde de notre propre accomplissement, le triple autel du grand sacrifice [3]. *(11)*

(*rik 4*) — Tous les trois baignent dans le vin miellé du délice de l'existence. Ce Vishnu les remplit tous de sa divine joie d'être. C'est elle qui, éternellement, les maintient et, empêchant qu'ils déclinent ou périssent, fait que dans l'harmonie spontanée de leur mouvement naturel ils continuent de goûter l'extase intarissable, l'inépuisable ivresse de leur existence vaste et illimitée. Vishnu les maintient sans faillir, les préserve sans périr. Il est cet « Un », Lui seul existe, c'est Lui l'unique Divinité, et il contient dans son être le triple principe divin qui est nôtre quand nous atteignons le monde de béatitude, la terre qui nous sert de piédestal et le ciel aussi que touche la personne mentale en nous. Il soutient tous les cinq mondes. Le *tridhātu*, le principe triple ou matériau triple de l'existence, correspond au Sat-Cit-Ananda du Védanta, communément appelés dans le Véda *vasu*, la substance, *ūrj*, la force foisonnante de notre être, *priyam* ou *mayas*, le délice et l'amour au cœur même de notre existence. Ces trois éléments servent à former tout ce qui existe, et nous atteignons leur plénitude quand nous parvenons au terme de notre voyage [4]. *(12)*

3. *pra viṣṇave śūṣam etu manma, girikṣita urugāyāya vṛṣṇe ;*
 ya idaṁ dīrghaṁ prayataṁ sadhastham, eko vimame tribhir it padebhiḥ.
4. *yasya trī pūrṇā madhunā padāni, akṣīyamāṇā svadhayā madanti ;*
 ya u tridhātu pṛthivīm uta dyām, eko dādhāra bhuvanāni viśvā.

(*rik 5*) — Ce but est le Délice, le dernier des trois pas de Vishnu. Le Rishi reprend ici le terme flou « *tat* » dont il s'était d'abord servi pour suggérer sans préciser le délice auquel aboutit le mouvement de Vishnu. Il s'agit de l'Ananda qui, à mesure que l'homme s'élève, devient pour lui un monde où il goûte le délice divin, possède l'énergie complète de la conscience infinie, réalise son existence infinie. Là trône cette source du vin miellé de l'existence qui alimente les trois pas de Vishnu. Là vivent les âmes en quête de divinité dans l'extase intégrale que procure ce vin de douceur. Là, sur l'ultime marche, au siège suprême de Vishnu à l'immense foulée, coule la fontaine du vin miellé, la source de la divine douceur — car là réside la Divinité, le Déva, l'Ami et Amant parfait des âmes qui aspirent vers lui, la réalité immuable et absolue de Vishnu où monte le dieu qui voyage loin dans le cosmos[5]. *(13)*

(*rik 6*) — Tel est le couple : d'un côté Vishnu et son mouvement, de l'autre le Déva qui, stable éternellement, goûte la béatitude ; et ce sont les demeures suprêmes de ces Deux, c'est le monde triple de Sat-Cit-Ananda dont nous voulons faire le but de ce long voyage, de cette grande ascension. C'est là que se rendent les troupeaux multicornes de la Pensée consciente, de la Force consciente — là ils s'en vont, là est le repos. Là, dans ces mondes ne jetant sur nous ici-bas qu'une timide lueur, règne la splendeur vaste, totale, irréductible du Pas suprême, le séjour sublime du Taureau qui arpente le Vaste, maître et conducteur de tous ces troupeaux multicornes — Vishnu, l'Omniprésent, la Divinité cosmique, l'Amant et Ami de nos âmes, le Seigneur de l'existence transcendante et du transcendant délice[6]. *(14)*

5. *tad asya priyam abhi pātho aśyāṁ, naro yatra devayavo madanti ;*
urukramasya sa hi bandhur itthā viṣṇoḥ pade parame madhva utsaḥ.
6. *tā vāṁ vāstūni uśmasi gamadhyai, yatra gāvo bhūriśṛngā ayāsaḥ ;*
atrāha tad urugāyasya vṛṣṇaḥ paramaṁ padam ava bhāti bhūri.

Chapitre XXXVI

SOMA, SEIGNEUR DE DÉLICE ET D'IMMORTALITÉ

IX – 83

Largement déployé pour toi est le filtre de ta purification, ô
Brahmanaspati, Maître de l'âme ;
te manifestant dans la créature tu traverses tous ses membres ;
mais qui n'est pas mûr et dont le corps n'a pas subi la torture du
feu ne goûte pas ce délice ;
seul peut l'endurer et pleinement en jouir qui est passé par la
flamme. *(1)*

Largement déployé au siège du ciel est le filtre de purification de ce
Vin brûlant,
aux fils de pure lumière saillant en tous sens ;
ses vives extases nourrissent l'âme du purificateur ;
il monte au sommet du Ciel à l'aide du cœur conscient [*ou* : elles
gravissent avec lui à travers le cœur conscient jusqu'au plus
haut du Ciel]. *(2)*

Le Suprême, le Taureau pommelé, il fait resplendir les aurores ;
le Mâle, en quête de plénitude, il porte les mondes du devenir ;
les détenteurs de la connaissance formatrice [*ou* : les Maîtres de
Maya] ont fait une forme de lui [*ou* : ont tout formé] par le
pouvoir de sa Maya ;
les Pères à la vision [divine] l'ont établi en nous comme un Enfant
à naître. *(3)*

Il veille, ce Gandharva, sur son vrai siège ;
Lui, le Transcendant et Admirable, il protège les naissances des dieux ;
Seigneur du réseau intérieur, dans ses mailles il capture l'ennemi ;
ceux qui ont atteint la perfection dans leurs œuvres savourent
sa douceur de miel. *(4)*

Ô Toi qui contiens la nourriture, tu es l'offrande et tu es le large, le divin séjour ;
Vêtu de ciel tu enveloppes le sacrifice itinérant ;
Roi, sur le char de ton filtre tu montes vers la plénitude ;
avec tes milliers de dards lumineux tu conquiers la vaste Connaissance [*ou* : la Connaissance, le Vaste]. *(5)*

(Pavitra)

Commentaire

Bien que le culte védique n'ait pas été monothéiste au sens actuel du mot, les hymnes védiques ne cessent pourtant d'admettre — et c'est chez eux un trait marquant, une caractéristique essentielle —, tantôt sans détour et ostensiblement, tantôt en empruntant une forme complexe et obscure, l'idée demeurant néanmoins toujours sous-jacente, que les multiples divinités qu'ils invoquent ne forment en réalité qu'une seule Divinité — Une mais différemment nommée, révélée sous de multiples aspects, approchant l'homme masquées, déguisées en de nombreuses personnalités divines. Les érudits occidentaux, déconcertés par cette attitude religieuse qui n'embarrasse nullement la mentalité indienne, ont inventé pour l'expliquer la théorie d'un hénothéisme védique. Les Rishis, selon eux, étaient polythéistes, mais durant le culte donnaient tour à tour à chaque dieu la préférence, allant même jusqu'à le considérer quasiment comme la seule divinité. En inventant cette théorie de l'hénothéisme un esprit étranger s'efforce de comprendre et d'expliquer cette notion indienne d'une Existence divine unique, qui Se manifeste sous de multiples noms et aspects, dont chacun est, pour celui qui l'adore, la seule et suprême Divinité. Cette idée du Divin, fondamentale pour les religions puraniques, nos ancêtres védiques la connaissaient déjà. *(1)*

Le Véda contient déjà en germe la conception védantique du Brahman. Il admet un Inconnaissable, une Existence intemporelle, le Suprême qui n'est ni aujourd'hui ni demain, qui adopte le mouvement des dieux, mais se dérobe dès que le mental tente de le saisir (I-170-1). On en parle au neutre, on l'appelle « Cela » et on l'assimile souvent à l'Immortalité, au triple Principe suprême, à la vaste Béatitude à laquelle aspire l'être humain. Le Brahman est l'Immuable, l'Unité des dieux. « L'Immuable en naissant est devenu le Vaste dans la demeure de la Vache (Aditi)... Lui, le Vaste, la Puissance des dieux, le Un » (III-55-1). « Il est l'unique Existant, que les voyants baptisent de plusieurs noms, l'appelant

Indra, Matarishvan, Agni » (I-164-46). *(2)*

Ce Brahman, l'unique Existence, mentionné impersonnellement au neutre, est aussi conçu comme le Déva, la Divinité suprême, le Père des choses, qui ici dans l'âme humaine prend l'apparence du Fils. Il est le Bienheureux vers lequel monte le mouvement des Dieux, révélé à la fois comme le Mâle et la Femelle, *vṛiṣan*, *dhenu*. Les Dieux manifestent chacun un aspect, une personnalité du Déva unique. L'un quelconque de ses noms et de ses aspects, que ce soit Indra, Agni ou Soma, peut servir à Le réaliser puisque chacun d'eux, étant essentiellement tout le Déva et ne différant des autres que par le visage ou la forme qu'il adopte pour nous, contient en lui-même tous les dieux. *(3)*

Voici par exemple comment chez Agni on célèbre ce Déva suprême et universel. « Tu es à ta naissance Varuna, seigneur du Vaste, ô Agni ; tu deviens Mitra, seigneur de l'Amour, quand ta flamme est parfaite ; en toi habitent tous les dieux, ô Fils de la Force ; tu es Indra, le Pouvoir dans le Mental, pour le mortel qui consent au sacrifice. Et tu deviens Aryaman, pouvoir de l'Aspiration, [ô toi, garant de la loi de la Nature], quand tu arbores le Nom secret des Vierges ; avec leurs rayons (les vaches, *gobhiḥ*) elles te font resplendir comme Mitra, l'Amour, parfaitement établi, quand tu réconcilies chez eux le Seigneur et son Épouse. En ton honneur, ô Rudra, les Maruts, pouvoirs de la Pensée, pressent pour l'éclairer ta naissance brillante et multiple ; ce Pas suprême de Vishnu, il te sert à protéger le Nom secret des troupeaux de lumière (les vaches, *gonām*). Par ta gloire, ô dieu à la vision parfaite, les dieux portant en eux la multiplicité (de la manifestation) goûtent à l'Immortalité. Les hommes installent Agni en eux et en font le prêtre de l'invocation (*ou*, de l'oblation) et, aspirant (à l'Immortalité), distribuent (aux dieux) l'expression propre de leur être (humain)... Dégage le Père et avec ta connaissance évite-lui (le péché et les ténèbres), lui qui est ton Fils en nous porté, ô Enfant de la Force » (V-3-1 à 4 et 9). Vamadéva chante Indra en termes similaires, et dans l'hymne choisi ici comme dans plusieurs autres, Soma oublie

lui aussi momentanément sa mission spéciale pour devenir la Divinité suprême. *(4)*

Soma est le seigneur du vin du Délice, le vin de l'Immortalité. On le trouve, comme Agni, dans les plantes, dans ce qui pousse sur terre, et dans les eaux. Le vin de Soma utilisé dans le rituel du sacrifice symbolise ce vin de Délice. On le presse avec la pierre du pressoir, *adri*, *grāvan*, symboliquement proche de la foudre, la force matérielle électrique d'Indra, appelée elle aussi *adri*. Les hymnes védiques parlent de cette pierre qui tonne et luit, de même qu'ils parlent de la lumière et du bruit que fait l'arme d'Indra. Une fois pressé et devenu le délice de l'existence, il faut purifier le Soma à l'aide d'un filtre, *pavitra*, d'où il coule immaculé dans une sorte de coupe ou hanap, *camū*, pour être ensuite porté au sacrifice, ou bien conservé dans des jarres, *kalaśa*, comme breuvage pour Indra. Il arrive qu'omettant les métaphores du bol ou de la jarre on se contente de montrer le Soma couler en une rivière de délice jusqu'au séjour des dieux, au siège de l'Immortalité. De toute évidence, il s'agit bien en l'occurrence d'images symboliques, comme l'attestent d'ailleurs la plupart des hymnes du neuvième Mandala, tous consacrés au dieu Soma. Ici, par exemple, la jarre du vin de Soma figure l'organisme physique chez l'être humain, et on dit du filtre servant à le purifier qu'il est déployé dans le séjour du Ciel, *divas pade*. *(5)*

(*rik 1*) — L'hymne utilise au début des images inspirées directement par le processus concret de purification du vin et son versement dans la jarre. Le filtre, ou instrument de purification, déployé au siège du Ciel, représente, semble-t-il, le mental éclairé par la connaissance, *cetas* ; la jarre, c'est l'organisme humain. « Le filtre est largement étendu pour toi, ô Maître de l'âme [1] ; devenant manifeste, tu pénètres ou circules partout dans les membres [2]. » Soma est appelé ici Brahmanaspati, terme se rapportant parfois à d'autres dieux, mais réservé en général à

1. *pavitraṁ te vitataṁ brahmaṇaspate.*
2. *prabhur gātrāṇi paryeṣi viśvataḥ.*

Brihaspati, maître du Verbe créateur. *Brahman* dans le Véda signifie l'âme ou la conscience de l'âme émergeant du cœur secret des choses, mais plus souvent la pensée, inspirée, créatrice, pleine de la vérité secrète, qui, jaillie de cette conscience, devient pensée dans le mental, *manma*. Ici, cependant, il semble désigner l'âme elle-même. Soma, seigneur de l'Ananda, est le véritable créateur qui, possédant l'âme, en tire une création divine. Pour lui, le mental et le cœur, illuminés, sont devenus un outil de purification ; libérée de toute mesquinerie, affranchie des dualités, la conscience de l'instrument s'est largement déployée pour recevoir de plein fouet le flot de la vie sensorielle et de la vie mentalisée, et le changer en pur délice de l'existence vraie, le divin, l'immortel Ananda. *(6)*

Reçu, passé, filtré, le vin de Soma de la vie transformé en Ananda se précipite dans chaque organe de l'être humain, comme dans une jarre, et circule partout, les traversant tous de part en part. L'organisme physique tout imprégné de ce divin Ananda exulte, comme le corps humain sous l'empire d'un vin fort. Le Véda ne donne pas aux mots *prabhu* et *vibhu* le sens de « Seigneur » apparu plus tard, mais leur attribue une connotation psychologique fixe, comme pour *pracetas* et *vicetas*, ou *prajñāna* et *vijñāna* ultérieurement. « Vibhu » signifie devenir, ou se mettre à exister en se diffusant partout, « Prabhu » devenir, se mettre à exister vis-à-vis de la conscience, en un point donné en tant qu'objet ou expérience unique. Soma émerge comme le vin qui dégoutte du filtre et ensuite envahit la jarre ; il se manifeste dans la conscience, concentré en un point particulier, *prabhu*, ou perçu comme une expérience particulière, puis, envahissant tout l'être, *vibhu*, devient l'Ananda. *(7)*

Mais les constitutions diffèrent, toutes n'arrivent pas à retenir, tolérer et savourer l'extase puissante et souvent violente de ce délice divin : « Celui qui n'est pas encore mûr et dont le corps n'a pas connu la fournaise ne goûte ni ne possède cela [3] ; seuls ceux qui

3. *ataptatanūr na tad āmo aśnute.*

ont été cuits au feu supportent et savourent entièrement cela [4]. » Le vin de la Vie divine précipité dans le corps provoque une extase intense, déferlante et brutale ; il ne peut se maintenir dans l'organisme à moins que celui-ci n'y ait été préparé en endurant stoïquement les brûlures les plus terribles de la vie, de la souffrance et de l'expérience. Le récipient en terre brute, s'il n'a pas été porté à la température voulue dans le four, ne peut contenir le vin de Soma ; il se brise et laisse fuir le précieux liquide. Il en va de même pour l'enveloppe physique chez l'homme. Si l'on souhaite déguster ce vin âpre de l'Ananda on doit, en subissant et en surmontant tous les bûchers de l'existence, avoir été préparé à la chaleur secrète et torride du Soma ; sinon, notre être conscient, incapable de le retenir, le laissera s'échapper à peine goûté, voire avant même d'y avoir touché, ou bien s'effondrera, mentalement et physiquement, à son contact. *(8)*

(*rik* 2) — Ce vin âpre et brûlant, il faut le purifier, le filtre a donc été déployé pour le collecter au siège du ciel [5] ; ses fils ou ses fibres, tous tissés de pure lumière, projettent en tous sens leurs rayons [6]. C'est à travers ces fibres rayonnantes que doit glisser le vin. L'image évoque naturellement la conscience mentale et émotive purifiée, le cœur conscient, *cetas*, les fils ou les fibres représentant ses pensées et émotions. Dyau, le Ciel, est le principe mental pur, indépendant des réactions nerveuses et corporelles. Dans le « séjour du ciel » — l'être mental pur, distinct de la conscience vitale et physique —, pensées et émotions deviennent de purs rayons de perception vraie et de vibration psychique heureuse, et non plus ces réactions mentales, émotives et sensorielles inquiètes et obscures dont nous sommes actuellement accablés. Au lieu de se replier, pauvres petites choses crispées et tremblotantes, pour éviter la douleur et amortir les chocs de l'expérience, elles se redressent et s'affirment, libres, sereines et brillantes, elles se

4. *śṛtāsa id vahantas tat samāśata.*
5. *tapoṣ pavitraṁ vitataṁ divas pade.*
6. *śocanto asya tantavo vyasthiran.*

tendent avec joie pour capter et convertir en extase divine tous les contacts possibles de l'existence universelle. Voilà pourquoi le filtre a été amplement déployé au siège du Ciel, *divas pade*, pour recevoir le Soma. *(9)*

Recueillis et purifiés, ces sucs âpres et violents, ces pouvoirs vifs et intoxicants du vin ne troublent plus le mental ni ne lèsent le corps, ne sont plus gaspillés et perdus, mais nourrissent et développent, *avanti*, le mental et le corps de celui qui se purifie [7]. Faisant grandir chez lui le délice total de son être mental, émotif, sensible et physique, ils montent avec lui à travers le cœur purifié et heureux, jusqu'au niveau ou plan le plus élevé du ciel, c'est-à-dire au monde lumineux de Svar, où le mental capable d'intuition, d'inspiration, de révélation baigne dans les splendeurs de la Vérité, *ṛtam*, entrant libre dans l'infini du Vaste, *bṛhat* [8]. *(10)*

(*rik 3*) — Jusque-là le Rishi a parlé du Soma qui se manifeste de façon impersonnelle comme Ananda ou délice de l'existence divine dans l'expérience consciente de l'être humain. Il passe maintenant, comme ont coutume de le faire les Rishis védiques, de la manifestation divine à la Personne divine, et aussitôt en Soma se dévoile la Personnalité suprême, le sublime et universel Déva : « Le Un suprême multicolore, c'est lui qui fait resplendir les aurores [9], lui, le Taureau, qui soutient les mondes, en quête de plénitude [10]. » Le mot *pṛśniḥ*, tacheté, pommelé, sert à décrire aussi bien le Taureau, le Mâle suprême, que la Vache, l'Énergie féminine ; il a une valeur symbolique, comme tous les adjectifs de couleur dans le Véda, *śveta*, *śukra*, *hari*, *harit*, *kṛṣṇa*, *hiraṇyaya* ; dans le discours mystique la couleur, *varṇa*, a toujours dénoté la qualité, le tempérament, etc. Le Taureau pommelé figure le Déva dans l'infini diversité de sa manifestation, avec ses multiples

7. *avanti-asya pavītāram āśavo.*
8. *divas pṛṣṭham adhi tiṣṭhanti cetasā.*
9. *arūrucad uṣasaḥ pṛśnir agriyaḥ.*
10. *ukṣā bibharti bhuvanāni vājayuḥ.*

couleurs. Soma est ce Taureau originel, suprême et tacheté, géniteur du monde du devenir ; car, de l'Ananda, de l'Un qui est Toute-Béatitude, ils sont tous issus ; le Délice est le père de la diversité des existences. C'est le Taureau, *ukṣan*, terme qui comme son synonyme *vṛṣan* signifie propagateur, géniteur, fécondateur, père de l'abondance, le Taureau, le Mâle ; c'est celui qui féconde la Force de conscience, la Nature, la Vache, et qui de son flot généreux engendre et porte les mondes. Il fait resplendir les Aurores — les aurores de l'illumination, mères des radieux troupeaux du Soleil, et il cherche la plénitude, c'est-à-dire l'absolu de l'être, de la force, de la conscience, la totalité de la divinité qui est la condition du délice divin. Autrement dit, c'est le seigneur de l'Ananda, qui nous procure les splendeurs de la Vérité et les plénitudes du Vaste, nous permettant d'atteindre à l'Immortalité. *(11)*

Les Pères, qui ont découvert la Vérité, ont reçu sa connaissance créatrice, sa Maya, et ont utilisé cette conscience idéale et idéative du Divin suprême pour former en l'homme une image de Lui, pour L'établir dans la race comme un Enfant à naître, une semence de la divinité en l'homme, une Naissance qu'il faut dégager de l'enveloppe de la conscience humaine [11]. Les pères, ce sont ces anciens Rishis qui ont découvert la Voie des mystiques védiques et qu'on suppose toujours spirituellement présents, présidant aux destinées du genre humain et agissant en l'homme, comme les dieux, pour lui faire atteindre l'Immortalité. Ce sont les sages qui ont bénéficié de la puissante vision divine, *nṛcakṣasaḥ*, cette vision de Vérité qui leur a permis de repérer les Vaches dissimulées par les Panis et, franchissant les limites des *rodasī*, la conscience mentale et la conscience physique, de passer dans le Superconscient, la Vaste Vérité et la Béatitude (I-36-7, IV-1-13 à 18, IV-2-15 à 18, etc.) *(12)*

(*rik 4*) — Soma est le Gandharva, le Maître des armées du délice, qui garde le vrai siège du Déva, le niveau ou plan de

11. *māyāvino mamire asya māyayā, nṛcakṣasaḥ pitaro garbham ā dadhuḥ.*

l'Ananda[12]. Il est le Suprême, se distinguant de tous les autres êtres et les dominant, différent d'eux et Admirable, *adbhutaḥ*, et étant le Suprême et Transcendant, présent dans les mondes mais supérieur à eux, il protège dans ces mondes les naissances des dieux[13]. L'expression « les naissances des dieux » est une formule courante dans le Véda pour désigner la manifestation des principes divins dans le cosmos, et notamment la constitution multiforme de la divinité dans l'être humain. Au vers précédent, le Rishi faisait du Déva l'Enfant divin se préparant à naître, involué dans le monde, dans la conscience humaine. Ici, il fait de Lui le Transcendant, protégeant, par la connaissance divine, le monde de l'Ananda conçu en l'homme et les manifestations de la divinité nées en lui, contre les attaques des ennemis, les pouvoirs de division, les pouvoirs de non-délice, *dviṣaḥ*, *arātīḥ*, les armées non divines et leurs formations issues d'une connaissance créatrice obscure et fausse, Avidya, l'illusion, *adevīr māyāḥ* (V-2-9). *(13)*

Car il capture dans le filet de la conscience intérieure ces envahisseurs hostiles ; il est le maître d'une configuration ou structure plus profonde et plus vraie de la vérité du monde et de l'expérience du monde que celle constituée par les sens et le mental de surface. C'est ce maillage interne, cette réticulation secrète qui l'aide à piéger ces pouvoirs de fausseté, d'obscurité et de division, pour les soumette à la loi de la vérité, de la lumière et de l'unité 14. Les hommes, protégés donc par le seigneur de l'Ananda gouvernant cette nature intérieure, réussissent à harmoniser leurs pensées et leurs actes avec la vérité et la lumière intérieures. Les forces de la perversité extérieure ne les faisant plus trébucher, ils marchent droit désormais, deviennent absolument parfaits dans tout ce qu'ils entreprennent, et grâce à cette vérité dans le travail intérieur et l'action extérieure arrivent à

12. *gandharva itthā padam asya rakṣati.*
13. *pāti devānāṁ janimāni adbhutaḥ.*
14. *gṛbhṇāti ripuṁ nidhayā nidhāpatiḥ.*

goûter la douceur complète de l'existence, le miel, le délice qui est l'aliment de l'âme 15. *(14)*

(*rik 5*) — Soma se manifeste — prenant ici la forme de l'offrande, l'aliment divin, le vin de Délice et d'Immortalité, *haviḥ*, et celle du Déva, Seigneur de cette oblation divine, *haviṣmaḥ* — et, au-dessus, devenant le séjour vaste et divin, la Béatitude et Vérité superconsciente, *bṛhat*, d'où le vin plonge sur nous. Vin de délice, il coule partout et entame cette grande marche du sacrifice conduisant l'homme progressivement du physique au superconscient. Il la pénètre et l'enveloppe, drapé dans le nuage de l'éther céleste, *nabhas*, le principe mental, qui lui sert de robe et de voile [16]. Le délice divin vient à nous sous le manteau glorieusement nébuleux des formes de l'expérience mentale. *(15)*

Durant cette marche ou ascension sacrificielle, le Déva Toute-Béatitude devient le Roi de toutes nos activités, maître de notre nature divinisée et de ses énergies et, prenant le cœur conscient illuminé pour char, gagne la plénitude de la condition infinie et immortelle. Soleil ou feu, comme Surya, comme Agni, ceint d'un millier d'énergies flamboyantes, il conquiert les immenses contrées de la vérité inspirée, la connaissance superconsciente [17]. L'image est celle d'un monarque victorieux, soleil de force et de gloire, s'appropriant un large territoire. C'est l'immortalité qu'il remporte pour l'homme dans la vaste conscience-de-Vérité, *śravas*, fondement de l'état immortel. C'est son siège véritable, son domaine personnel, *itthā padam asya*, que ce Dieu caché en l'homme conquiert dans l'ascension qui, depuis l'obscurité et le crépuscule, le mène à travers les gloires de l'Aurore jusqu'aux plénitudes solaires. *(16)*

*

15. *sukṛttamā madhuno bhakṣam āśata.*
16. *havir haviṣmo mahi sadma daivyaṁ, nabho vasānaḥ pari yāsi adhvaram.*
17. *rājā pavitra-ratho vājam āruhaḥ, sahasrabhṛṣṭir jayasi śravo bṛhat.*

Sur cet hymne s'achève cette série consacrée aux hymnes choisis du Rig-Véda. Mon propos a été d'indiquer, dans un espace aussi restreint que possible, les fonctions réelles des dieux védiques, le sens des symboles dont s'habille leur culte, la nature du sacrifice et son but, expliquant à l'aide d'exemples concrets le secret du Véda. J'ai choisi délibérément un nombre limité d'hymnes courts et faciles, et laissé de côté ceux où pensée et images, étant donné leur profondeur, leur subtilité et leur complexité, retiennent davantage l'attention — incorporant dans ma sélection ceux qui affichent résolument et ouvertement leur contenu psychologique mais également ceux dont l'hermétisme et l'étrangeté mêmes rappellent ce qu'ils sont véritablement : des poèmes mystiques et sacrés. Nous osons espérer que ces seuls exemples sauront communiquer au lecteur, soucieux de les examiner sans parti pris, la teneur réelle de ce qui est notre plus ancienne et plus noble poésie. D'autres traductions d'un caractère plus général montreront que ces idées ne constituent pas simplement l'aboutissement d'une réflexion menée par quelques Rishis, mais bien le sens et l'enseignement inhérents à tout le Rig-Véda. *(17)*

INDEX

et

NOTES

INDEX DES MOTS SANSKRITS

dans le Texte

et des principaux dans les Notes

Les chiffres en caractère **gras** *indiquent le numéro du chapitre, porté en haut de la page de droite,*
les autres chiffres le numéro du paragraphe porté en bout de ligne entre parenthèses à la fin du paragraphe

- s -

- *t* -

N.B. — Le signe «√» indique une racine.

INDEX DES MOTS PRINCIPAUX

Pour la signification des chiffres de référence, voir l'Index sanskrit.
Le numéro de chapitre non suivi d'un numéro de paragraphe (en particulier après un titre de chapitre en majuscules) indique que le chapitre entier traite le sujet évoqué, même si tous les paragraphes n'y font pas allusion, et ledit numéro de chapitre n'est pas répété sous le mot indexé;
ex. : « AGNI ET LA VÉRITÉ : **6**- *» Le chapitre* **6** *ne figure pas dans la liste énumérative qui précède la mention de ce titre.*
Le numéro de paragraphe en italique indique que le sujet en question y est plus particulièrement traité.
Le mot sanskrit en italique cité en référence se trouve à l'Index sanskrit.

- A -

- D -

- E -

- F -

- G -

- H -

- M -

- N -

- O -

- P -

- T -

- U -

- Y -

INDEX DES CITATIONS
DU
RIG-VÉDA

La citation *(Mandala, Sukta et Rik) figure dans la partie gauche du tableau, la* référence *est portée dans une des deux colonnes de droite où, comme dans les Index précédents, le chiffre en gras représente le numéro du chapitre et le chiffre suivant celui du paragraphe. Le signe « / » indique une plage (ex. : « 5/8 » doit se lire « 5 à 8 »).*

*Les Suktas marqués d'un « * » sont traduits en entier (ex. : IX - 111*). Les Suktas marqués d'un « ° » (ex. : X - 122°) ont été entièrement traduits en anglais par Sri Aurobindo dans ses « Hymnes au Feu mystique ».*

Mandala	Sukta - Rik		Chap	Chap - N° Para
I	33 -	1/10		**22**-4/6
		10		**15**-9
	35 -	1		**22**-2
	36°-	7		**36**-12
		8		**15**-5; **17**-5; **18**-14
	38 -	2		**14**-11
	46 -	1,2,5/15		**12**-13/15
		2,6/7		**8**-6
		6		**12**-9
	48 -	2		**13**-6
	62 -	2		**17**-17
		3		**20**-13
		4		**15**-10; **17**-11, 15,17
		5		**14**-18; **15**-10; **17**-11
		6/7		**17**-11
		8/9		**17**-12
	65°-	4		**25** (Rik 3n)
	68°-	1/3		**19**-4/10; **20**-3; **21**-3
		2		**19**-5/6
		3		**19**-6
	71°-	2		**19**-2
		3		**19**-3
	72°*			**20**-11
	-	1		**21**-9n
		4		**20**-12
		8		**14**-17; **19**-5/6
		9		**19**-2,6
	73°-	6		**19**-5
	75 -	5		**6**-25
	77*		**27**	
	-	4		**8**-4; 25 (Rik 6n)
	83 -	1		**19**-5n
		3		**18**-8
		4/5		**22**-12
	86 -	9/10		**25**-2
	92 -	4		**12**-7; **15**-9
		7		**13**-6
		9		**13**-7
		14		**12**-7; **13**-6
I		16		**12**-7
	93 -	4		**14**-10; **15**-7,9; **22**-10
	96 -	4		**20**-13
	100 -	4		**16**-16;**17**-15
		6		**15**-6; **17**-15
		8		**15**-7
		18		**14**-17; **15**-6
	104 -	5		**20**-2/3; **22**-1
	112 -	18		**14**-10; **16**-5
	113 -	18		**13**-10
		19		**13**-1
	124 -	3		**13**-2/3
		5		**12**-7; **13**-7
		10		**22**-11
		11		**12**-7; **13**-7; **22**-2,11
	125 -	5		**35**-8
	130 -	3		**15**-9,12
	154*		**35**	
	-	4		**21**-10
	156 -	5		**35**-9
	161 -	7		**34**-8
	164 -	46		3-16; 5-19; **36**-2
		47		**20**-2
	165 -	13/14		**25**-1
	166 -	2		**25**-2
	170*		**24**	**25**-3,12
	-	1		**27**-19; **36**-2
	171*		**25**	
	-	5		**29**-1
II	3°-	7		**14**-15; **18**-9
	12 -	7		**15**-6
	15 -	8		**14**-18; **16**-17
	19 -	3		**15**-11
	20 -	5		**17**-17
	21 -	4		**15**-6
	23 -	18		**16**-14
	24 -	3		**15**-9; **17**-8,10; **21**-11
		4		**17**-8/9
		5		**17**-10/11

Index des citations du Rig-Véda

Mandala	Sukta - Rik		Chap	Chap - N° Para
IV		9		**10**-7,10
		10		**10**-11
		11		**10**-7,8,11; **31**-4
V	1°-	4		**13**-9
	2°-	1/5		**14**-8
		3		**14**-15; **16**-5
		3/4		**18**-9
		7		**16**-4
		9		**36**-13
		11		8-14; **11**-1; **15**-1; 16-14; **21**-3
	3°-	1/4,9		**36**-4
	4°-	4		**9**-9
		6		**19**-12
		11		**15**-4
	5°-	5		**14**-3
	7°-	5		**19**-12
	11°-	4		**13**-9
		6		**16**-1,10
	12°-	2		**8**-14; **11**-9
	14°-	4		11-1; **14**-17; **21**-3
	19°-	5		**27**-16
	30 -	14		**18**-6
	31 -	3		**15**-9
	34 -	5/9		**21**-5/6
		9		**21**-3
	36 -	3		**34**-8
	45*-	1/11		**20**-3/5
		7		**17**-4
	45 -	10		**23**-8
		11		**17**-4/5,9; **18**-10; **19**-3
	68 -	4		**33**-11
	75 -	3		**8**-5
	77 -	3		**8**-6
	78 -	1		**8**-6
	79 -	8		**12**-9
	80 -	1		**13**-3
		3		**13**-8
	81*		**28**	
	82*		**30**	
	-	4/5		**6**-22
		6		**19**-15
V	87 -	1		**35**-1
VI	1°-	1		**22**-3
	6°-	3/5		**16**-8
		4		**16**-17
	11°-	2/3		**16**-12
		3		**16**-16
	15°-	10		**6**-19
	17 -	3		**15**-10
		5		**15**-11
	18 -	5		**17**-17; **18**-6
	21 -	2		**21**-10n
		3		**21**-10n,11; **22**-1
	22 -	2		**17**-3,15,17
	28 -	5		**14**-4
	30 -	5		**15**-6
	32 -	2		**17**-17
	39 -	1/4		**21**-11
	44 -	22/24		**14**-15
		22		**14**-10; **22**-10
	45 -	31		**22**-12
	47 -	8		**15**-4
	49 -	11		**16**-17/18
	51 -	13		**22**-10
		14		**22**-3,10
	53 -	1,3/6, 8/10		**22**-8
	54 -	5		**14**-11,16
		6,10		**14**-11
	60 -	2		**14**-10,17
	61 -	1,3		**22**-10
	62 -	11		**14**-10
	65 -	2		**13**-4
	66 -	8		**14**-11
	72 -	1		**15**-3
	73*-	1/3		**14**-14
		1		**14**-11; **16**-14
		3		**14**-11
	75 -	9		**16**-13
		10		**16**-13; **17**-17; **19**-6
VII	5°-	8		**19**-6
	6°-	3/5		**22**-11
	33 -	7		**21**-4

Index des citations du Rig-Véda

NOTE
SUR LA PRONONCIATION ET LA TRANSLITTÉRATION DU SANSKRIT

1° — Voyelles —

a - a (bref)	« eu » (beurre ; angl. : *but*)
ā - a (long et ouvert)	« â » (âme)
ai - ai (dipthongue longue)	« aï » ou « eil » (faïence ou veille)
au - au (dipthongue longue)	« aou » ou « a-au » (en une seule émission de voix ; angl. : *brown* ; all. : *baum*)
e - e (long)	« é » (été)
i - i (bref) et *ī* - i (long)	« i » (comme en français)
o - o (long et fermé)	« ô » (dôme)
ṛ - ri (bref) et *ṝ* - ri (long)	« ri » (légèrement roulé)
u - u (bref) et *ū* - u (long)	« ou » (comme en français)

2° — Consonnes —

Les seules présentant une différence notable avec les consonnes françaises correspondantes sont (en ne citant ici que pour mémoire les trois nasales *ṅ*, *ñ* et *ṇ*) :

c - c	« tche » (tchèque ; angl. : *church*)
g - g (toujours dur)	« gue » (gui)

ḥ - h (dur et sourd) : finale aspirée, avec un bref écho de la voyelle précédente

h - h (toujours aspiré) : avec les lettres *b*, *c*, *d*, *j*, *k*, *p*, *t*, la lettre h forme de nouvelles consonnes, dites « aspirées » (à ne pas confondre avec les « consonnes jointes » dont il sera question plus loin) et fait légèrement sentir son aspiration, distincte de la lettre précédente, comme dans les mots anglais : ho*b*-house, ma*d*-house, lo*g*-house, in*k*-horn, to*p*-heavy, po*t*-house

j - j	« dje » (djebel ; angl. : *join*)
ś - sh (sibilante palatale)	« che » (all. : *ich*)
ṣ - sh (sibilante cérébrale)	« che » (angl. : *shun*)
s - s (sibilante dentale toujours dure)	
y - y (semi-voyelle)	« ll » (mouillé : yole, voyelle)

3° — *ḍ* - d et *ṭ* - t : cérébrales ou linguales et leurs aspirées *ḍh* - dh et *ṭh* - th, se rapprochent de nos dentales correspondantes, mais leur prononciation

(en repliant le bout de la langue vers le fond du palais) est délicate au début.

4º — Les sibilantes *ś* et *ṣ* s'écrivent toutes deux « sh » dans la translittération ordinaire ou romaine : ainsi *śakti* devient Shakti et *puruṣa* Purusha.

Nous avons fait une exception pour le nom de l'auteur. Le *ś* (sh) palatal de « Sri », en effet, a des prononciation très variées, allant même jusqu'au pur *s* dental sifflant. Mais, bien que dans ce cas il faille prononcer « chri » ou « shri », nous avons adopté la transcription « Sri », pour une raison essentielle : Sri Aurobindo a signé son nom de cette façon pendant les vingt-cinq dernières années au moins de son existence terrestre ; il ne s'agit donc pas ici d'une appellation de déférence ou de l'équivalent du « monsieur » français, mais d'une partie intégrante de son propre nom, « Sri Aurobindo ».

5º — Toutes les lettres se prononcent.

6º — Consonnes jointes : quand deux consonnes se suivent, la première se prononce avec la syllabe précédente, la seconde avec la syllabe suivante, ex. : *adh-vara*, *ad-bhuta*, *ag-ni*, *aś-va*, *brah-man*, etc. Dans le cas plus rare de trois consonnes jointes, la première seule se prononce avec la syllabe précédente, ex. : *in-dra*, *mar-tya*.

7º — Différence entre les translittérations italique et ordinaire ou romaine : pour passer de la première à la seconde, on supprime les traits sur les voyelles longues, *ā*, *ī*, *ū*, *ṝ*, les points sous les lettres *ḍ*, *ḍh*, *ḥ*, *ṇ*, *ṛ* (qui se note ri), *ṭ*, *ṭh*, le signe particulier sur le *ñ* palatal, le point sur le *ṅ* guttural et on transforme *ś* et *ṣ* en sh.

8º — Au début des études sanskrites en France, on cherchait à translittérer non la lettre elle-même mais sa prononciation (surtout en ce qui concerne les chuintantes *c*, *ś* et *ṣ*, et aussi *e*, *g* et *u*). C'est ainsi qu'on peut encore rencontrer dans certains ouvrages les translittérations suivantes : Guita (pour : Gita), Yogui (pour Yogi), Vichnou (Vishnu), Oupanishad (Upanishad), Pouroucha (Purusha), Sourya (Surya), Oucha (Usha), Chit (Cit), etc.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter la légitimité d'un tel traitement de faveur réservé au seul sanskrit, par opposition à nos propres langues classiques, grecque et latine, qui n'ont eu droit, elles, qu'à une transcription littérale et non phonétique. On ne nous a en effet jamais enseigné à

décliner *Déous* et *coubilé*, mais bien plutôt *Deus* et *cubile*, à croire que nos grands-ancêtres, initiateurs et transmetteurs du système, aient été à la fois plus fidèles et plus respectueux que leurs arrière-petits-neveux des 19e siècle et suivant, découvreurs du sanskrit.

Nous avons préféré éviter toute trop grande déformation ou mutilation, par respect pour la langue mère, et adopter la translittération, d'ailleurs internationale, qui est la plus proche de l'orthographe sanskrite et en même temps celle que l'on retrouvera dans toute l'œuvre en anglais de Sri Aurobindo. Nous prétendons que le sacrifice ainsi imposé au lecteur français n'est qu'apparent et minime l'effort exigé de lui, en contrepartie d'une plus grande vérité et beauté.

Remarquons qu'il s'agit de sept lettres seulement à se rappeler :
les voyelles : e - u à prononcer : é - ou
et les consonnes : c - g - j - sh (*ś* et *ṣ*) - s à prononcer : tche - gue - dje - che - ce

Pour simplifier la lecture, nous faisons néanmoins dans cet ouvrage une exception pour la voyelle « e » que nous notons « é » lorsqu'elle figure en romain dans le corps du texte ou dans les titres (ex : Véda, Déva, etc.).

9º — Enfin, pour des raisons déjà énoncées plus haut, nous avons préféré écrire « sanskrit » plutôt que « sanscrit » : cette graphie nous semble restituer plus fidèlement, en effet, la composition même du terme (*sam-s-krita*) dans la langue originelle.

Table des Matières

Le Secret du Véda

Hymnes choisis du Rig-Véda avec Commentaires

Index et Notes